COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Génesis

1 - 11

José Loza

2ª edición

Desclée De Brouwer

GÉNESIS 1-11

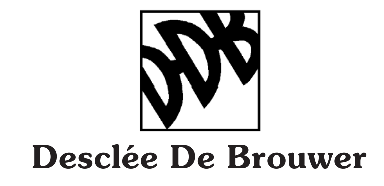
JOSÉ LOZA

GÉNESIS 1-11

2ª edición

Comentarios a la

Nueva Biblia de Jerusalén



Desclée De Brouwer

1ª edición: marzo 2005
2ª edición: enero 2010

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 978-84-330-1952-3
Depósito Legal:
Impresión: Publidisa, S.A. - Sevilla
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

GÉNESIS 1-11

INTRODUCCIÓN AL PENTATEUCO

1. Nombre y divisiones

Los cinco primeros libros del Antiguo Testamento (AT) forman una colección que los judíos denominan "Ley", *Torá*. El primer testimonio seguro lo ofrece el prólogo del traductor griego del Eclesiástico hacia 120 a.C. El nombre aparece en el Nuevo Testamento (NT): Mt 5,17; Lc 10,26; ver Lc 24,44. Por su extensión, el Pentateuco se dividió en cinco rollos, para que las copias fueran manejables. Eso explica el nombre griego: *Pentateuco*, "libro en cinco volúmenes" (rollos). De él deriva el nombre castellano a través del latín. Paralelamente, los judíos de Palestina acuñaron la denominación "las cinco partes (o "quintos") de la Ley".

Testimonio anterior a nuestra era de la división en cinco libros es la versión griega de los Setenta (G), Biblia de la Iglesia en sus comienzos, aunque los manuscritos en que se basan las ediciones modernas sean principalmente de los siglos IV-VI de nuestra era. Los primeros cristianos recibieron la versión de los Setenta como su Biblia y dieron a cada volumen un título según el contenido, usualmente el del comienzo del libro. El *Génesis* es el libro de los orígenes del mundo y de la humanidad; a partir del cap. 12 los relatos sobre los antepasados exponen los comienzos del pueblo de Dios. El *Éxodo* relata la situación de los israelitas en Egipto y su salida o Éxodo gracias a la intervención de Yahvé mediante las plagas y el milagro del mar. El *Levítico* ofrece al principio normas por las que se deben regir los sacerdotes de la tribu de Leví: ritual de sacrificios e investidura de los sacerdotes. El libro de los *Números* comienza con el censo de los isra-

elitas que Moisés conducía hacia la tierra prometida (caps. 1-4). El *Deuteronomio* sería una "segunda ley" según la interpretación griega de 17,18, pero influye también que sea la legislación dada en las estepas de Moab (ver 1,1.5), que se añade a la del Sinaí-Horeb. La tradición judía, reflejada por los masoretas, designaba, y designa, cada libro mediante la primera palabra importante del texto hebreo.

2. Texto y versiones

El texto del Pentateuco, por su importancia en el Judaísmo desde antes del NT, es de lo mejor conservado del AT. Es raro algún pasaje, como Gn 30,27 y 31,44 o Ex 2,25 y 19,25, que queda truncado. La lengua original es el hebreo, con la excepción de una expresión de dos palabras en arameo en Gn 31,47.

El texto masorético hebreo (TM) ha sido bien conservado y fue transmitido con cuidado, pero ello no excluye la labor de la crítica textual, que explica la historia de la transmisión y da razón de las variantes entre el texto original, el texto samaritano y las versiones antiguas. El texto samaritano (sam.) representa una tradición autónoma; sus variantes, con frecuencia, van en el sentido de la versión griega de los Setenta (G). Esta traducción, hecha probablemente a partir del s. III a.C. por los judíos de Alejandría, respondía a las necesidades de una comunidad de habla griega. A pesar del acuerdo entre el Pentateuco samaritano y la versión de los Setenta, es raro que se les otorgue la primacía sobre el texto hebreo cuando hay alguna diferencia. Las versiones-revisiones judías posteriores, del s. II de nuestra era, intentan ser más literales y representan la reacción de los judíos a la "apropiación" de los Setenta por el cristianismo naciente. Hay entre ellas diferencias: Áquila sigue al hebreo de forma servil, Símaco intenta ser más elegante y Teodoción es una revisión de los Setenta para hacerla más conforme al original hebreo.

Otras versiones antiguas tienen un origen cristiano. La versión siríaca (sir.), si bien tiene la ventaja de utilizar una lengua semítica y, en principio, puede reflejar mejor el original hebreo, habría sido hecha con la mediación de los Setenta, pues concuerda con frecuencia con la versión griega. A diferencia de la *Vetus latina* (antigua versión latina), con variantes regionales, realizada sobre los Setenta, la *Vulgata* (V) de san Jerónimo, la versión divulgada o común en el Occidente

cristiano desde la Edad Media, es bastante literal. Las otras versiones antiguas tienen una importancia limitada. Lo mismo puede decirse de las Targums arameos: son paráfrasis, no traducción, del original.

3. Contenido

1. El *Génesis* se divide en dos partes desiguales: la historia primitiva (caps. 1-11) y la historia de los antepasados (caps. 12-50). La historia primitiva es el presupuesto de la historia de la salvación, de que todos los libros de la Biblia son testimonio; se remonta a los orígenes del mundo visible y de la humanidad. Relata la creación del mundo en general, y la del hombre y de la mujer en particular. A la presentación global de 1,1-2,4a, se añade el relato del paraíso (2,4b-3,24), centrado en la formación del hombre y de la mujer, en su desobediencia a una prohibición de Yahvé y en su expulsión del paraíso. Las genealogías (5; 10; 11,10-32) son el nexo entre la primera pareja y Abrahán, el antepasado del pueblo de Dios. Gradualmente la perspectiva se restringe: el interés pasa de la humanidad a los antepasados de Abrahán (11,27-32).

Las genealogías ceden el paso a varios relatos, casi todos, como el relato del paraíso, centrados en una falta humana grave; Dios interviene para castigar al culpable o culpables. La primera tiene lugar cuando el hombre y la mujer, desobedeciendo la prohibición de Yahvé Dios (2,16-17), comen el fruto del árbol prohibido (3,1-7). Dios les pide cuentas y los expulsa del paraíso (3,8-24). En el cap. 4 se habla de los descendientes de la primera pareja y, junto con algunos datos sobre quiénes fueron los primeros en su campo de actividad, se relata cómo Caín mata a Abel, cometiendo el primer fratricidio (4,2-16). Por su brevedad, el relato de las uniones de los "hijos de Dios" con las "hijas de los hombres" (6,1-4) plantea más preguntas que las respuestas que ofrece, pero es un castigo divino el que Dios limite los años de vida del hombre (v. 3). Este relato precede a la amplia narración del diluvio (6,5-9,17), que habría significado la casi aniquilación de la humanidad: Dios decide el castigo ejemplar a causa del pecado del hombre y hasta se arrepiente de haberlo creado (6,5-7.11-13), aunque después del castigo promete no volver a castigar a los hombres de la misma manera (8,21), y ofrece el arcoiris como signo de su "alianza", en este caso promesa incondicional, de que no volverá a

exterminar a los humanos y a los demás vivientes mediante el diluvio (9,8-17). El paso hacia la historia de la salvación ocurre cuando el pecado, causa del castigo ejemplar, se excusa por las malas inclinaciones del hombre, aunque todavía no interviene la bendición, que Yahvé otorgará a Abrahán o a causa de él (12,2-3). Al término del diluvio Yahvé promete no maldecir a la tierra a causa de los hombres, de su pecado (8,21). La breve anécdota sobre Noé y sus hijos (9,18-29) justifica el poco aprecio de los israelitas a los cananeos: Cam-Canaán recibe la maldición, no la bendición, por haber visto y hecho mofa ante sus hermanos de la desnudez de su padre. La dispersión de la humanidad después del diluvio es consecuencia de la multiplicación de los hombres, pero el relato de la torre de Babel (11,1-9) ve allí el castigo de quienes, unidos y hablando una misma lengua, querían construir una torre que llegase hasta el cielo.

La historia patriarcal o de los antepasados (caps. 12-50) centra el interés en Abrahán y su descendencia inmediata. Son cuatro las generaciones, Abrán/Abrahán, Isaac, Jacob/Israel y los hijos de éste; pero el conjunto se divide en tres secciones, pues es poco lo que se recuerda de Isaac.

La genealogía de 11,27-32 apuntaba hacia Abrán-Abrahán (12,1-25,18)[1]. Inicialmente escucha la llamada de Dios, que le ordena abandonar Jarán para ir a establecerse en Canaán (12,1 y 4). La bendición divina, que alcanzará a su descendencia e incluso a todos los que lo bendigan (12,2-3), se concreta en la doble promesa de descendencia (12,2) y de donación del país al que emigra (12,7), muchas veces reiteradas y desarrolladas, p.e. en 13,14-17; 15; 17; 22,15-18. Si Abrán es el hombre que confía en las promesas de Dios, por lo que él lo tiene por justo (15,6), su drama consiste en que el tiempo pasa y él no tiene un hijo (15,2-3); era un anciano cuando Yahvé le prometió el nacimiento de un hijo en el término de un año (18,9-15 y 17,15-22). Todo llegará a buen término con el nacimiento de Isaac (21,1-7). Todavía tendrá que pasar Abrahán por la prueba cuando Dios se lo pide en sacrificio, aunque al final le impide sacrificarlo (22,1-13). La promesa de la tierra comienza a realizarse cuando Abrahán adquiere la gruta de Macpelá para sepultar a Sara (cap. 23). El el cap. 24 consti-

1. El nombre bíblico propiamente es Abram, nombre luego cambiado por Dios en el de Abrahán (Abraham, 17,5).

tuye la transición a la generación siguiente: si Abrahán envía a un servidor de confianza a buscar entre su parentela una esposa para su hijo Isaac, el servidor, a su vuelta con Rebeca, tiene por amo a Isaac.

De Isaac la tradición bíblica sólo relata el nacimiento de Jacob, a quien su mellizo Esaú le ganó el derecho de primogenitura por nacer antes que él (25,19-28). Más tarde Esaú le vende su derecho por un plato de lentejas (25,29-34). Con la ayuda de su madre Rebeca, Isaac suplanta efectivamente a Esaú y obtiene la bendición paterna como primogénito (27,1-45). Los pocos pasajes restantes en que Isaac es el protagonista tienen paralelos en los relatos sobre Abrahán (26,1-14 // 12,12-20 y 20,1-18; 26,15-33 // 21,22-33).

Después de recibir la bendición paterna, Jacob es enviado a casa de Labán por Isaac (27,46-28,5). En el camino tiene lugar la visión de Betel (28,10-22). Cuando llega donde Labán, se pone a su servicio por su hija menor, Raquel; pero Labán le entrega primero a la mayor, Lía. De Lía principalmente, pero también de las siervas de Raquel y Lía, y finalmente de la misma Raquel, Jacob tiene once hijos y una hija (29,1-30,24). Como pastor, Jacob se enriquece con los ganados de su suegro (30,25-43), pero tiene que huir porque los hijos de Labán no se dejan engañar: hizo fortuna con los bienes de su padre. Él huye, pero Labán lo persigue y le da alcance; todo se resuelve por las buenas gracias a un sueño en que Dios advierte a Labán que no debe hacerle nada malo a Jacob (31,1-32,3). Éste prepara entonces su encuentro con Esaú. Todo parece arreglarse sin problema, pero Jacob prefiere vivir apartado de él (32,4-33,29). Antes del encuentro de los hermanos, tuvo lugar la lucha de Jacob con el "hombre" misterioso (que era el propio Yahvé), en Penuel (32,23-33). Jacob se establece en torno a Siquén, donde tuvo lugar el rapto de Dina y la venganza de los hijos de Jacob (cap. 34). La parte final (35,1-37,1) ofrece noticias varias, en parte relativas a Esaú. Pero todavía se hablará de Jacob en la historia de José y sus hermanos.

La parte final del Génesis (37,2 - 50,26) relata la historia de José y sus hermanos; con ella se nos conserva el final de la historia de Jacob. José, cuyos sueños de grandeza y la preferencia de su padre habían despertado la envidia de sus hermanos (37,2-11), es enviado por su padre para obtener noticias de sus hermanos, que apacentaban los rebaños lejos de casa. Ellos, viéndolo venir, traman matarlo. Por consejo de Rubén, lo introducen en un pozo seco. Pasa una caravana de

ismaelitas y los hermanos deciden vendérselo; o, según otra tradición, unos madianitas lo descubren por casualidad en la cisterna seca y se lo llevan (37,12-36). José es llevado a Egipto y vendido a Putifar (37,36; 39,1), que lo hace administrador de sus bienes. La mujer de Putifar trata de seducirlo y, ante su negativa, lo acusa falsamente a su marido, por lo que termina en el calabozo (39,2-23). Allí interpreta los sueños del escanciador y del panadero del faraón (40,1-23). Será el primero quien, con ocasión de unos sueños del faraón, que nadie puede interpretar, se acuerde de José. La interpretación de esos sueños, donde se predicen siete años de abundancia y siete de carestía, induce al faraón a ponerlo al frente de la administración. Así, durante los años de bonanza, hace acopio de grano para hacer frente a la carestía (41,1-57).

La carestía afecta también a Jacob y a sus hijos en Canaán, por lo que el patriarca envía a sus hijos, salvo Benjamín, a buscar víveres en Egipto. José los reconoce, los trata como espías y los encarcela, pero propone que uno se quede como rehén mientras los demás llevan los víveres a su familia y le traen a Benjamín. Ellos regresan con Benjamín, y José los despacha, pero oculta su copa en la talega de Benjamín; los hace perseguir y, encontrada la copa incriminatoria, tienen que volver. Entonces José se da a conocer a sus hermanos y, con la anuencia del faraón, se invita a Jacob a ir a Egipto, donde se le proveerá de todo; los hermanos parten para traer a su padre (42,1 - 45,28). Jacob se encamina a Egipto, donde es recibido por José y por el faraón. Sintiendo venir su fin, Jacob hace testamento, adopta a los dos hijos de José, Efraín y Manasés, y bendice a todos sus hijos (46,1 - 49,28). A su muerte, Jacob es llevado a enterrar a Canaán, según sus deseos. Los hermanos temen que ahora José se sienta con las manos libres para tomar venganza de ellos, pero él les asegura que no lo hará y dispone que, cuando puedan regresar a Canaán, lleven sus huesos para enterrarlo allí (49,29-50,26).

2. El *Éxodo* se puede dividir en tres partes desiguales. La primera (1,1 - 15,21) cuenta la liberación de los israelitas de la servidumbre egipcia. Los hijos de Jacob se multiplicaron en Egipto, pero un nuevo faraón, que no conoció a José, toma medidas opresoras. Somete a los israelitas a trabajos forzados en la construcción o en labores del campo; hasta intenta un verdadero genocidio: los israelitas deben dar

muerte a todos sus hijos varones al nacer (1,1-22). Nace entonces Moisés. Ocultado al principio por sus padres, a los tres meses lo depositan en una cesta de mimbre calafateado, que echan en el Nilo; una hermana vela para ver qué pasa con la cesta. Lo encuentra la hija del faraón, que lo adopta; la hermana consigue que su propia madre lo críe. Cuando ha crecido, en una ocasión en que va a visitar a los suyos, mata a un egipcio que golpeaba a uno de sus hermanos de raza. Como al día siguiente se diera cuenta, al querer separar a dos "hebreos" que peleaban entre sí, que el asunto era conocido, huye a Madián. Ayuda a unas pastoras, y el padre de éstas, un sacerdote, enterado del caso, le da a Séfora por esposa (2,1-22). En cierta ocasión, mientras pastoreaba el rebaño de su suegro, Dios se le aparece en una zarza que ardía sin consumirse, le revela su nombre de Yahvé y le ordena volver a Egipto para hacer salir a los israelitas (3,1 - 4,17). Una versión paralela del relato de vocación (6,1 - 7,7) sitúa la llamada en Egipto.

Moisés vuelve a Egipto, pero su primera intervención ante el faraón es un fracaso (5,1-6,1): el monarca empeora los trabajos de los "hebreos" o israelitas. Si el faraón no los quiere dejar salir de Egipto, ni siquiera para dar culto a Yahvé en el desierto, a tres jornadas de marcha, Yahvé interviene mediante una serie de "plagas" o prodigios que se suceden. Al término de algunas, el faraón concede algo, siempre menos de lo necesario, para que los israelitas puedan salir de Egipto (7,8 - 10,29). La décima plaga, la muerte de los primogénitos de los egipcios, es la decisiva (10,1 - 13,16): el faraón permite que los israelitas salgan de Egipto. El relato de la décima plaga va acompañado de leyes sobre la pascua, la semana de los panes ácimos y los primogénitos. Pero la décima plaga no fue el acontecimiento decisivo para la liberación: el faraón se arrepiente de haber dejado partir a los israelitas y los persigue con la intención de hacerlos volver. El hecho decisivo será el milagro del "Mar de los Juncos", el "paso del mar" en la tradición más reciente, razón del canto de victoria de Moisés y de María (13,17 - 15,21).

La segunda parte, más bien breve (15,22 - 18,27), constituye el puente entre las tradiciones de la salida de Egipto y las del Sinaí. El relato menciona algunas etapas y cuenta las quejas de los israelitas por no encontrar en el desierto agua para beber o el alimento necesario. Dios interviene y da al grupo de Moisés el agua y la comida

necesarias para su subsistencia, así como la victoria sobre los amalecitas (17,8-16). Jetró visita a Moisés (18,1-27); por su consejo, Moisés nombra jueces.

La última parte del libro (19,1 - 40,38) nos sitúa en el monte de Dios, el Sinaí de una parte de la tradición. La parte narrativa, con tradiciones no siempre homogéneas, relata cómo los israelitas llegan al pie del monte, donde acampan. Permancerán allí cerca de un año; la partida se relata en Nm 10,11-12.33-34. Moisés sube al monte para recibir instrucciones de Dios. La segunda vez él le indica cómo deben prepararse para su manifestación, y Moisés hace ejecutar puntualmente sus instrucciones. Los preparativos se ordenaban a la teofanía, la manifestación divina sobre el monte. Cuando ocurre, Moisés sube nuevamente (19,1-20; 20,17-21). Al regresar, refiere unas "palabras" que Dios le ha comunicado; el pueblo se compromete a cumplirlas. Moisés las escribe en un libro. Al día siguiente prepara un altar y doce estelas conmemorativas; manda ofrecer sacrificios y holocaustos. La sangre se recoge: una parte se ofrece a Dios sobre el altar y otra se guarda en vasijas. Moisés lee entonces el "libro de la alianza", declara que Dios concluye alianza con Israel a tenor de aquellas "palabras" y el pueblo se compromete nuevamente a la obediencia; entonces rocía al pueblo con la sangre (24,3-8). Moisés sube una vez más al monte, ahora para recibir unas "tablas de piedra" (24,12-18). En su ausencia, el pueblo pide a Aarón que le haga un "dios"; él funde un "becerro", más bien un toro joven, al que se atribuye la liberación de Egipto. Moisés regresa, rompe las tablas de piedra que Dios le había dado, destruye el becerro, lo reduce a polvo, lo pone en agua y da ésta a beber a los israelitas (32,1-35). Este hecho da lugar al diálogo de Moisés con Yahvé y a la renovación de la alianza (33,1 - 34,28).

La legislación ocupa aquí un lugar importante. Si la conclusión de la alianza en 24,3-8 se realiza a tenor de unas "palabras", el contexto invita a ver allí el decálogo (20,1-17). Poco más adelante tenemos el "código de la alianza" (20,22 - 23,19); la parte final (23,20-33) es una exhortación a la fidelidad en el cumplimiento de la ley. El nombre que le da la exégesis moderna deriva de 24,7, que en el contexto se refiere al decálogo: si en algún momento intervienen las distintas leyes de ese código es al hablarse también de "normas" (v. 3), pues es el título genérico de las leyes de los caps. 21-23 en 21,1. Un tercer conjunto legal es el de 34,10-26; contiene normas que en parte repiten las

anteriores. Notemos, por último que el breve relato de una “tienda del encuentro”, situada fuera del campamento, de la que Josué era guardián (33,7-11), es el antecedente de la amplia instrucción a Moisés sobre la construcción de un santuario portátil (25,1-31,17). Moisés manda ejecutar todo aquello mediante los artesanos adecuados (caps. 35-40). Cuando han terminado la obra, procede a la consagración del santuario. La gloria de Yahvé, que había bajado antes sobre el monte (24,15b-18a), llenará ahora la tienda del encuentro (40,34-38). Ese santuario, precedido de un atrio, se colocaba en medio del campamento. Allí se encontraba el arca del “testimonio” (de la alianza), la mesa de los panes de la “Presencia”, un candelabro y el altar de los sacrificios. Un velo separaba la parte posterior, el “santo de los santos”. En la tienda del encuentro se manifestaba la gloria de Yahvé (24,16-17; 40,34-35); era el lugar de su presencia invisible. Hasta hubo un ritual relacionado con los desplazamientos; marcaba las etapas sucesivas de la marcha por el desierto (Nm 10,33-36).

3. El *Levítico* sólo contiene materiales legislativos. Comienza con un detallado ritual de sacrificios (caps. 1-7), que enumera el holocausto, la oblación, el sacrificio de comunión, el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación (caps. 1-5). El cap. 6 establece la relación de los sacerdotes con los distintos sacrificios. La segunda parte del libro detalla la investidura de los sacerdotes (caps. 8-10); esta sección amplía datos del Éxodo. La tercera parte (caps. 11-16) ofrece normas sobre lo puro y lo impuro en los más diferentes ámbitos de la vida de la comunidad.

La cuarta parte del libro (caps. 17-26) es la llamada “ley de santidad”. Para la exégesis moderna sería uno de los tres “códigos” bíblicos, junto con el “libro/código de la alianza” (Ex 20,22-23,19) y el código deuteronómico (Dt 12-26). El título tiene su explicación en la motivación ofrecida a Israel: debe ser el pueblo santo y corresponder así a la santidad de Dios: “sed santos, porque yo soy santo” (19,2). Más notoria que en los otros códigos es aquí la orientación ritual, patente en el resto del libro. El cap. 27 es un apéndice.

4. *Números* comienza con los datos de un censo de los israelitas, en general, y de los levitas, en particular (caps. 1-4). Siguen luego diversas leyes (caps. 5-6) y se determinan la ofrenda de los jefes y la

consagración de los levitas (caps. 7-8). Antes de la partida del Sinaí, se reiteran normas sobre la pascua (9,1-14) y se recibe la orden de hacer dos trompetas de plata maciza (10,1-10). Entre ambas se habla de la nube (9,15-23), tradición ya presente en el Éxodo, en relación con el milagro del mar o con el Sinaí.

La división del libro a partir del cap. 11 no es fácil, en parte porque, si hay relatos en sentido estricto, la narración se interrumpe para introducir secciones legales. Siguiendo la división propuesta por la Nueva Biblia de Jerusalén, los caps. 11-14 constituyen el relato de varias etapas de la marcha por el desierto. Los israelitas se quejan por la falta de comida, por lo que se repite el milagro del maná y de las codornices, aunque entremezclado con la elección de los setenta ancianos, que reciben el espíritu de Yahvé, y el castigo de los glotones (11,4-34). En otra ocasión, Aarón y Miriam murmuran contra Moisés, por lo que Miriam es castigada con la lepra, pero Moisés y Aarón interceden por ella (12,1-16). También ocurre que Moisés envía doce hombres, uno por tribu, a explorar el país de Canaán. A su regreso, la mayoría de los enviados, salvo Caleb (o Josué y Caleb), desanima al pueblo con su relato sobre el país y sus habitantes; sus palabras provocan la rebeldía del pueblo. Moisés intercede y Dios perdona, pero condena a todos los rebeldes a andar errantes por el desierto y a morir sin entrar en la tierra prometida (13,1 - 14,38). Fracasa el intento de penetrar en Canaán por el sur (14,39-45).

En los caps. 15-19 (salvo la rebelión de Coré, Datán y Abirón en 16,1-35) se ofrecen normas sobre los sacrificios y los derechos de los sacerdotes. Son leyes también lo que ofrecen los caps. 26-30. La narración predomina, en cambio, en los caps. 20-25 y 31-36. La primera sección comienza por el episodio de las aguas de Meribá (20,1-13), paralelo de Ex 17,1-7, pero en este caso Moisés y Aarón son condenados a no entrar en la tierra prometida por haber dudado. La acción se sitúa ahora en Transjordania (21,10-20), y los relatos refieren las peripecias del camino o se relacionan con la conquista de parte de Transjordania. Edom no permite el paso por su territorio y los israelitas tienen que rodearlo (20,14-21). Los israelitas conquistan el territorio de Sijón, rey amorreo (21,21-37). El rey de Moab recurre a los servicios de Balaán para que maldiga a los israelitas. Por intervención de Yahvé, Balaán debe bendecir en vez de maldecir, y hace misteriosos anuncios sobre un caudillo que surgirá de Israel (22,2 -

24,25). También se narra la victoria sobre Madián (31,1-54). Las tribus de Rubén, Gad y una parte de Manasés reciben su parte de la herencia en la tierra prometida en Transjordania (32,1-42).

5. El *Deuteronomio* se presenta como una serie de tres discursos de Moisés. El libro se ha caracterizado como *ley predicada*: incluso la parte no legal tiene carácter parenético, exhorta a la fidelidad a Yahvé y a la práctica de su ley. En el primer discurso (1,6 - 4,43), del que 1,1-5 constituye la introducción, hay una mirada retrospectiva: se pasan revista a acontecimientos anteriores, sobre todo los del monte de la revelación de Dios, aquí llamado Horeb, de la marcha por el desierto o de las conquistas en Transjordania. Como en los discursos siguientes, se insiste en la elección gratuita de Yahvé (4,32-40); se recuerdan las infidelidades pasadas para derivar de ellas una invitación a la fidelidad, a tomar en serio las exigencias de la alianza y de la ley recibida en el Horeb (4,9-20).

El segundo discurso es el más extenso (4,44 - 28,68). Su parte medular es el código deuteronómico (12,1 - 26,15), que ha sido relacionado con el "libro de la ley", descubierto en tiempo de Josías y base de su reforma religiosa (2 R 22,3 - 23,27). Si por el contenido se puede considerar como edición revisada y ampliada del "código de la alianza" (Ex 20,22 - 23,19), no todo se reduce a la parte legal. La sección inicial del discurso (4,44 - 11,32) prosigue el tono exhortatorio o parenético del primer discurso. Igual que allí, en unas partes predomina la mirada retrospectiva, que deriva una enseñanza de algunos acontecimientos, sobre todo de la alianza en el Horeb y el don del decálogo (5,1 - 6,3; 9,7 - 10,11). Las otras secciones invitan a la fidelidad; la fundamentan en los beneficios ya recibidos, sobre todo en la elección gratuita, o en los que Israel obtendrá, ante todo, el don de la tierra prometida. La parte conclusiva del discurso también insiste en la elección (26,16-19). Si los mandamientos de Yahvé se han de practicar en la tierra prometida (27,1-8), se prevé una ceremonia en Siquén, entre los montes Ebal y Garizín; allí recibirán la maldición divina los que quebranten los mandamientos fundamentales (27,9-26). Independientemente de ese rito, un largo pasaje describe las bendiciones y, sobre todo, maldiciones a que se hará acreedor el pueblo según practique o menosprecie la ley del Señor (28,1-68).

El tercer discurso (28,69 - 30,20) continúa el tono perenético. Predomina la perspectiva del futuro y, más que la fidelidad, se entrevé la posibilidad de la infidelidad. La consecuencia será un castigo divino radical: ser desterrados de la tierra prometida. Los últimos capítulos (31-34) son un apéndice, la transición de Moisés a Josué. Moisés, después de nombrar a Josué para guiar al pueblo (31,1-8) y de otras instrucciones, entona un cántico (32,1-43) y bendice a las tribus (33,1-29). Muere en las estepas de Moab; tras ser enterrado, Josué lo sucede como jefe y guía del pueblo (34,1-12). Es la transición a los libros históricos, directamente a Josué.

4. Aspectos literarios

La composición del conjunto narrativo-legal se atribuyó a Moisés desde los inicios de la era cristiana. Jesús y los apóstoles (Mc 12,26; Jn 1,45; 5,45-47; Rm 10,5) siguen el punto de vista usual entonces, no innovan atribuyendo la “Ley” a Moisés. Las cosas no son tan claras en las tradiciones anteriores, en el Pentateuco o fuera de él. Las tradiciones del Pentateuco raramente hablan de algo escrito por Moisés, y los pasajes se refieren a casos precisos, la batalla contra los amalecitas (Ex 17,14), el “libro de la alianza” con las “palabras” que Dios le había dado en el monte (Ex 24,3-4.7), las tablas de piedra de la alianza de Yahvé (34,27-28). Lo escrito puede atribuirse a Yahvé, como en la tradición de las tablas de piedra del Sinaí-Horeb (Ex 23,12; 31,18; 32,15-16.19; 34,1.4; Dt 4,13; 5,22; 9,9.15).

Libros tardíos del AT hablan de la “ley de Moisés” o del “libro de la ley de Moisés”. Probablemente se refieren a su mediación en el don de la ley. Toda ley viene de Dios, y Moisés es el único mediador. No se puede descartar que se incluyera la idea de que él es el autor de la “Ley”, de que a él se deba el Pentateuco (Ne 8,1.3.8; Si 24,23; 45,3.5). Esas afirmaciones preparan el camino a la atribución posterior. Llegados a esa afirmación, será difícil substituirla por un punto de vista históricamente más realista.

1. Que Moisés fuera el autor del Pentateuco fue una afirmación arraigada en la Iglesia Católica, aunque, desde el Renacimiento y, sobre todo, en los tres últimos siglos, se multiplicaron las observaciones que la contradicen. Todavía una respuesta de la Pontificia Comisión

Bíblica el 27 de junio de 1906 pedía a los intérpretes católicos que mantuvieran la atribución a Moisés. La carta del P. Vosté, secretario de la Comisión, al cardenal Suhard (16 de enero de 1948) es el primer documento, más oficioso que oficial, que saca una consecuencia distinta y se hace eco de las posiciones críticas. La apertura fue posible gracias a la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (del 30 de noviembre de 1943). Si todavía se espera que el estudio crítico evidenciará "la profunda influencia de Moisés como autor y como legislador", se reconoce que "ya no hay nadie que hoy ponga en duda la existencia de fuentes y que no admita un crecimiento gradual de las leyes mosaicas, debido a las condiciones sociales y religiosas de tiempos posteriores (a los de Moisés), progresión que se manifiesta por igual en los relatos históricos". En la constitución *Dei Verbum* el Vaticano II no juzga necesario pronunciarse sobre casos particulares, pero lo que dice sobre el sentido literal y la manera de percibirlo exige el trabajo de la crítica.

Si el trabajo crítico sobre el Pentateuco[2] entre los católicos es reciente, lo que proponían las primeras hipótesis críticas (entre 1700 y 1850) no es radicalmente nuevo: desde el Renacimiento, con elementos que remontan a los rabinos de la Edad Media, se habían acumulado observaciones en contra de la unidad del Pentateuco o de su atribución a Moisés. Pero es a partir de 1700 cuando se formulan las primeras hipótesis sobre su composición. El estudio de los textos permitió percibir diferencias de estilo, repeticiones, más en las leyes que en los relatos, y falta de orden. Los nombres divinos, Yahvé (el Señor) y Dios (en hebreo *Elohim*), parecen utilizarse en forma sistemática: uno u otro. No es raro que haya diferencias, incluso tensiones, en la enseñanza religiosa. En una palabra, el Pentateuco no es la obra de un único autor, Moisés.

La conclusión negativa lleva a los intentos de solución. Más allá de sus diferencias (documentaria antigua, de los fragmentos y de los suplementos), las primeras hipótesis esbozan unos puntos básicos de acuerdo; serán fundamentales en la hipótesis documentaria clásica: principalmente en los relatos (Génesis, parte de Éxodo y de Números) habría una serie de textos yahvistas y dos de textos elohistas; el

2. No creemos oportuno repetir exactamente lo que el lector encuentra en NBJ (1998), pp. 6-9.

Deuteronomio es caso a parte: sería el "libro de la ley" descubierto en tiempos de Josías y base de su reforma religiosa (2 R 22-23). Con estos datos fundamentales se formula en la segunda mitad del s. XIX, principalmente en Alemania, la *hipótesis documentaria clásica*, sobre todo mediante los trabajos de K. H. Graf, A. Kuenen y J. Wellhausen. El Pentateuco sería la recopilación gradual de relatos y leyes a partir de 4 fuentes literarias autónomas y con características literarias y religiosas diversas.

El punto firme de referencia a la historia es el *Deuteronomio*. El "Rollo de la ley" (en NBJ "de la Doctrina"), encontrado mientras se hacían unos trabajos en el templo de Jerusalén (2 R 22,3-10), da lugar a la lectura solemne (2 Re 23,1-3) y a la reforma religiosa de Josías (vv. 4ss). Las medidas concuerdan con las determinaciones legales de Dt 12-26. La reforma religiosa de Josías en el año 18 de su reinado (2 Re 22,3) se habría basado en el Deuteronomio, aunque sea discutido si el libro es anterior y fue por azar descubierto, como se relata, o si fue escrito entonces; presentarlo como encontrado en el templo sería el modo de darle credibilidad, si toda la ley fue dada por Dios a Moisés.

Se habla del "Deuteronomio primitivo" como algo distinto del libro actual. El "rollo de la ley", base de la reforma de Josías, habría sido más breve que el libro actual, esencialmente un código. La "escuela deuteronomista" habría ampliado el libro, sobre todo con la parte parenética y narrativa inicial (caps. 1-11) y con la parte final (caps. 27-34) durante el exilio en Babilonia y a la vuelta del exilio. Es usual distinguir la fuente deuteronómica (sigla D) de las ampliaciones deuteronomistas (sigla dtr). Con mayor precisión se dirá que los capítulos iniciales son la exclusiva de los deuteronomistas. El "Deuteronomio primitivo" comprendía el segundo discurso de Moisés (4,44 - 28,68), pero el código legal y la exhortación a la fidelidad se ampliaron. Parte de lo añadido serían las secciones históricas (5,1 - 6,3 y 9,7 - 10,11). Los capítulos finales (31-34) son un apéndice de los deuteronomistas.

El "Deuteronomio primitivo" es la fuente datable con mayor precisión, por su relación con la reforma de Josías. Por tal motivo constituye la base para la datación relativa de las otras fuentes del Pentateuco: las habrá anteriores y posteriores al "libro de la ley". Serían anteriores dos fuentes básicamente narrativas: la yahvista y la elohista.

La fuente *yahvista* (sigla J) debe su nombre a la utilización sistemática del nombre divino Yahvé desde las tradiciones de los orígenes. Llega a afirmar que se invocó a Yahvé, a Dios conocido con ese nombre, desde antes del diluvio (Gn 4,26). Como fuente narrativa, describe los orígenes de la humanidad, presenta ampliamente a los antepasados del pueblo, sobre todo a Abrahán, tiene una parte importante en la descripción de la servidumbre egipcia y de la liberación mediante la intervención de Yahvé y la mediación de Moisés, pero su importancia disminuye en las tradiciones sobre el Sinaí y la marcha por el desierto. Su único texto legal sería Ex 34,10-26, aunque nos llega en una versión ampliada, con indicios de revisión deuteronomista.

Se pondera su maestría narrativa, su estilo pintoresco y lleno de colorido. Pero el talento narrativo está al servicio de la búsqueda de una respuesta a los grandes interrogantes del ser humano. Inicialmente se subraya el pecado del hombre, que se opone a su Creador y lo desobedece desde el paraíso. Los relatos yahvistas de Gn 1-11 siguen un esquema similar, que se resume en los términos "crimen y castigo": Yahvé reacciona ante la falta del hombre; la expulsión del paraíso o la destrucción por el diluvio son el castigo divino del pecado de los hombres. La elección de los antepasados de Israel vendrá después. Es indicar que el hombre en su situación de pecado tiene necesidad de la salvación, que sólo puede venir de Yahvé. Hay una transición sensible: de la maldición de la tierra a causa del hombre (Gn 3,17) y el aumento del pecado de los hombres, razón del exterminio del diluvio (Gn 6,5-7), a la decisión de Yahvé de no maldecir a la tierra a causa del hombre, cuyos proyectos son torcidos desde su niñez (Gn 8,21). Al no lograr un resultado positivo por el castigo, Yahvé intentará otro camino, el de la misericordia. La elección de Abrahán, a quien promete descendencia y un país para habitar, en quien alcanzarán también bendición todas las familias de la tierra (Gn 12,1-3), es consecuencia de esa decisión. Yahvé es el Dios cercano, incluso conocido con ese nombre desde antes del diluvio (Gn 4,26). Con frecuencia habla a los hombres directamente, aunque algunos textos suponen la mediación del "ángel de Yahvé", por ejemplo Gn 16,7s; Ex 3,2.

La composición del yahvista se hizo en Judá y siguiendo sus tradiciones. La crítica clásica le asignaba una fecha entre 850 y 750 a. C. La datación tardía, incluso post-exílica, de autores recientes, cuando aún hablan de tal fuente, es reacción al intento de retrotraer dema-

siado su origen en la historia del pueblo de Dios. Muchos autores, siguiendo a G. von Rad, quisieron situar al yahvista en los comienzos de la época monárquica, exactamente en el reinado de Salomón. Hasta pretendieron que sería la obra de un solo autor. Parece mejor considerarla como obra de escuela, que pudo recibir ampliaciones sucesivas. Algunos de sus textos hasta reflejarían la problemática en torno al exilio babilónico. Tal parece suceder con la importancia de la doble promesa, de descendencia y de la tierra, por ejemplo en Gn 13,14-17; 15; 22,15-18; ocurrió lo de que "nadie sabe el bien que tiene hasta que lo pierde".

La fuente *elohista* (sigla E) sería contemporánea o un poco posterior. Su relato comienza con las tradiciones patriarcales. Basada en las tradiciones del reino de Israel, se habría compuesto en ese reino. Por eso, Jacob ocupa una posición de privilegio, como en Oseas. Dado que no es un relato seguido, H.-W. Wolff supuso que lo conservado por el proceso redaccional serían sólo fragmentos, aunque en ellos son temas fundamentales la prueba a que Dios somete al hombre (Gn 22,1; Ex 20,20) y el temor como respuesta del hombre a Dios (Gn 20,11; 22,12; Ex 1,17.21; 3,6). Para salvaguardar la trascendencia divina, Dios se aparece y habla a los hombres en sueños. El nombre de Yahvé sólo fue revelado a Moisés (Ex 3,13-15), pero el elohista utiliza el nombre común *Elohim*, Dios, incluso después de la revelación del nombre de Yahvé.

El elohista es también una fuente fundamentalmente narrativa. El decálogo de Ex 20,1-17 es el único texto legal; son las "palabras" del relato (Ex 20,1; 24,3-8). El "decálogo primitivo" era una lista de prohibiciones; la formulación actual debe mucho a la reformulación deuteronomista, que añade el sábado y pasa de Dt 5,6-21 a Ex 20,2-17. Son las exigencias de Yahvé al concluir alianza con Israel. En el contexto de lo ocurrido en el "monte de Dios", se introduce otro conjunto legislativo más amplio, el "código de la alianza" (Ex 20,22-23,19). En el relato de 24,3-8 sólo se menciona en el v. 3 al hablar de las "normas", lo que corresponde al título genérico de las leyes de 21,2 - 23,19 en 21,1. El nombre que recibe de la exégesis moderna deriva de la expresión de 24,7, que en el contexto se refiere al decálogo: las palabras de Yahvé (v. 3), en cuanto escritas por Moisés (v. 4), son ese "libro de la alianza". La fuente elohista, o lo que de ella se nos conserva, sería de la primera mitad del s. VIII a. C.

Posterior a la deuteronómico-deuteronomista sería la obra de la escuela sacerdotal, responsable de la más reciente de las fuentes del Pentateuco, la "fuente sacerdotal" (sigla P, del alemán *Priesterschrift* o *Priesterkodex*, escrito o código sacerdotal). En la parte narrativa la escuela sacerdotal usualmente se limita a breves adiciones a los relatos de J y E; predominan las genealogías y los datos de cronología relativa. Son raras las narraciones, como la obra de los 6 días (Gn 1,1 - 2,4a) y el diluvio (6,9 - 9,18 en parte) en los relatos de la prehistoria bíblica, Gn 17 y 23 en las tradiciones sobre Abrahán, una parte de las "plagas" de Egipto (Ex 7,8 - 11,10 en parte) y el "milagro del mar" (Ex 13,17 - 14,31 en parte). Por el contrario, la mayoría de los textos legales de Éxodo a Números, salvo Ex 20,1-17; 20,22-23,19; 34,11-26, le pertenecería. Es patente la preocupación por el culto: lo que retiene la atención de los sacerdotes de Jerusalén es lo referente al templo (la tienda de la reunión era la anticipación del templo de Jerusalén) y su personal, las fiestas, los sacrificios y ofrendas, las condiciones para participar en culto del templo. Los sacerdotes tienen un papel en el culto y son los encargados de transmitir la ley de Yahvé. En el relato de la creación (Gn 1,1 - 2,4a) es perceptible el interés por la ley: invita a la santificación del sábado.

Que P se sitúe al término de la evolución religiosa no se desprende sólo de la importancia de la ley cultual y ritual. Su Dios es transcendente. Es claro en el relato de la creación: según J, Dios modela al hombre, a los animales y a la mujer como haría un alfarero (Gn 2,7.19.21-22); en P, Dios crea todo, incluídos el hombre y la mujer, por su palabra soberana (Gn 1,3-31). El nombre de Yahvé sólo fue revelado a Moisés (Ex 6,2-3); a diferencia de E, P es sistemático: un diferente nombre divino correspondería a cada época de la historia de la salvación (Gn 17,1; Ex 6,2-3). A pesar de Gn 17,1, el nombre comúnmente usado hasta la revelación a Moisés es *Elohim*, Dios.

Aunque haya usado tradiciones previas, la escuela sacerdotal desarrolla su labor durante el exilio en Babilonia, incluso después. Con P está relacionada la "ley de santidad" (Lv 17-26), tercero de los conjuntos amplios o códigos (con el "código de la alianza" [Ex 20,23-23,19] y el código deuteronómico [Dt 12-26]). La "ley de santidad", aunque gran parte de su material sea tradicional, se elaboró en el exilio babilónico, pero pudo ampliarse luego; se trata de un programa de restauración comparable a Ez 40-48. El parentesco es innegable.

La acumulación de fuentes no explica la formación del conjunto del Pentateuco. De las fuentes primitivas, a veces con ampliaciones sucesivas, se conserva, a través del proceso que las unifica en determinada perspectiva, aquello que convenía a los recopiladores. La primera recopilación selecciona una parte más o menos significativa de J y E. Es posterior a la llegada a Judá de las tradiciones elohistas, lo que nos da una fecha posterior a la conquista definitiva de Israel por los asirios, a la caída de Samaría en 722/1 a.C. El "yehovista" (R^{JE} de los especialistas) extracta de J y E lo que le conviene y añade elementos propios; a veces su extensión es considerable, pero, más importante, los elementos propios reinterpretan las tradiciones. Así, si en E las tradiciones sobre el monte de Dios concluían con el rechazo de Israel por Yahvé a causa de su idolatría (fondo primitivo de Ex 32), el yehovista subraya que Yahvé es un Dios que perdona hasta las faltas más graves (Ex 32,7-14.30-34; 33,1-6.12-23; 34,5-9; Nm 14,10-23). La formulación de Ex 34,6-7 es importante a este respecto: los calificativos del "nombre" pronunciado por Yahvé ante Moisés (33,19 y 34,5) describen su actitud respecto a Israel. Lo sucedido en el monte de Dios no podía concluir como en E; el relato de J (Ex 34,1-4.27-28) se transforma en renovación de la alianza.

Fue, y es, problema debatido saber en qué medida la adición del Deuteronomio a la trama de los libros anteriores se acompaña de una "redacción deuteronomista". Sus formulaciones, las del código primitivo o de su ampliación deuteronomista, ejercieron una influencia constatable en ciertos pasajes, sobre todo del Éxodo, como es el caso del decálogo.

La escuela sacerdotal, por último, integra los textos de la escuela y a veces comenta brevemente la recopilación previa. Tal proceso se realizó después de iniciar el regreso del exilio babilónico. Con él estaría relacionada la solemne lectura de la ley en tiempos de Esdras (Ne 8), probablemente en 398 a.C., pero el prólogo del traductor griego del Eclesiástico es la primera alusión segura a la división tripartita del AT, en que la "Ley", la Torá, es la primera de las tres partes de la Escritura.

2. A inicios del siglo XX, mediante el impulso de la "Historia de las formas", iniciada por H. Gunkel en Alemania, surge y se desarrolla una nueva perspectiva literaria, no limitada al origen escrito de los textos bíblicos. Gunkel y sus discípulos visualizan el proceso anterior

a las fuentes escritas y atribuyen un papel determinante a la tradición viva. Los autores de las fuentes y los redactores que las recopilan, amplían y modifican son servidores de esa tradición, que pasaba de generación en generación por vía oral y que no terminó cuando alguien recogió parte de ella para una obra escrita. La tradición viva, además, no era exactamente igual en diferentes medios y es sobre todo de esperar una diferencia entre los reinos de Israel y de Judá. Y ambos reinos no eran entidades monolíticas; las diferencias pudieron ser sensibles de un santuario a otro. En Judá, las tradiciones que refleja Isaías: Yahvé rey, misteriosamente presente en el templo, el rey davídico como representante de Yahvé para regir a su pueblo, etc., son tradiciones de Jerusalén; otros lugares del reino pudieron tener sus tradiciones propias. Hebrón, por ejemplo, habría preservado la tradición sobre el antepasado Abrahán, de la que no hay ningún eco en los textos genuinos de Isaías.

La tradición oral tiene sus características frente a la literatura escrita. Una de las más importantes es que no opera con grandes conjuntos, por ejemplo la historia de Abrahán, sino por unidades narrativas aisladas: de Abrahán se cuenta tal o cual cosa. De los antiguos relatos bíblicos se dirá que, cuanto más independientes son, menos suponen algo que precede o sigue, mejor delatan su carácter primitivo. La formación de ciclos narrativos, por ejemplo sobre Abrahán, sobre Jacob o sobre el Éxodo de Egipto, sería una construcción de la etapa literaria.

La tradición oral también tiene sus características de formulación; como literatura oral, se atiene a un modo de contar las cosas. Los "géneros literarios", esas estructuras de articulación y expresión literaria en los más variados ámbitos, tan fundamentales para discernir el sentido literal de los textos, normalmente son los modos de proceder de una literatura oral tradicional, no los de la surgida desde el principio en forma escrita.

En una palabra, la "Historia de las formas" hizo una aportación significativa: no basta la consideración destinada a determinar a qué fuente (o fuentes) y/o redacción (redacciones) pertenece el texto. Tal determinación se basa en indicios que, al ser diversamente valorados, podrían conducir a diferentes resultados. Y existiría el peligro de equiparar antigüedad e importancia objetiva; el proceso redaccional y sus perspectivas no interesaban.

3. La hipótesis documentaria no llegó a ser el punto de vista único sobre el origen del Pentateuco: hubo autores que rechazaban el modelo explicativo. Pero la situación se ha diversificado mucho más desde hace 30 años. En la imposibilidad de presentar en breve espacio la situación actual de la exégesis del Pentateuco y sus tendencias, se señalan las tendencias más significativas:

a. La "ley del péndulo" ha conducido a bastantes autores a la datación tardía de las fuentes antiguas. ¿Por qué una "ley del péndulo"? La crítica clásica databa esas fuentes, J y E, en torno al año 800 a.C. En 1938 G. von Rad afirmó que J sería la obra de un solo autor; se situaría siglo y medio antes: su autor habría pertenecido a la "Ilustración" del reinado de Salomón (hacia 970-931 a.C.). El sentir de von Rad influyó notablemente, y por décadas fue lo que se podía leer en manuales y comentarios. A partir de hace unos 30 años, cuando se inicia una crítica en regla contra el modelo de la crítica literaria clásica, será tendencia común datar tardíamente a J, la única fuente "antigua" para muchos; se situaría en la época del exilio en Babilonia, y hasta en la del post-exilio. Sería una recopilación contemporánea de y paralela a la de los deuteronomistas.

b. La datación tardía depende de consideraciones que se apoyan en la problemática literaria y teológica de textos tardíos, pero no distingue suficientemente los datos del problema. Por decirlo con un ejemplo, no por que la intercesión de Abrahán (Gn 18,22b-33a) sea una reflexión tardía debemos concluir que lo es todo el relato de Gn 18-19. Algunos estudiosos actuales, en la medida en que consideran importante el problema de las fuentes, propugnan una forma modificada de la hipótesis documentaria. Las modificaciones por momentos parecen la recuperación parcial de las hipótesis anteriores: lo añadido a las fuentes o recopilaciones suplementa un escrito de base, las fuentes y recopilaciones previas; lo añadido puede ser una unidad autónoma. Así sucede con el Código de la alianza (Ex 20,22-23,19), en el contexto de la conclusión de la alianza "elohista" (Ex 24,3-8): suplementa la trama narrativo-legal primitiva.

c. Muchos comentaristas actuales siguen derroteros distintos a los de quienes consideran esencial la pregunta por el origen de los textos. Con diferentes métodos de interpretación literaria, el presupuesto es que la pregunta por el origen de los textos no es primaria para

su interpretación; se dirá incluso que no interesa. Frente a cualquier texto bíblico lo importante no es la pregunta por el origen o la época de su composición, pregunta que sólo podrá recibir una respuesta hipotética, sino que el lector se sitúe debidamente para comprenderlo. Hay así varios métodos de interpretación relacionados con los avances de las ciencias del lenguaje. Importa saber leer, encontrar lo que dice el texto, no responder a preguntas a su propósito, tales como ¿quién lo escribió, cuándo o por qué lo escribió?

Si algo hay que añadir, tal vez será lo que recomendaba la Pontificia Comisión Bíblica en su documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993): hay varios métodos para interpretar y leer la Escritura, y debemos aprovecharnos de cada uno por su contribución positiva, pero hay que hacerlo críticamente, reconociendo que todos tienen también sus límites. Lo ideal, en principio, es complementar unos métodos mediante otros, no limitarse a uno, sea cual fuere.

5. Los relatos y la historia

Las tradiciones eran patrimonio de un pueblo sobre sus orígenes; le proporcionaban la conciencia de su unidad: se reconocía descendiente de los mismos antepasados. Esas tradiciones tenían una marcada orientación religiosa y sustentaban su fe. Por su antigüedad, aunque fuera relativa, y por su orientación religiosa no pueden valorarse sólo según los parámetros de la ciencia histórica; sería quedarse con lo que pudiera decir el historiador, tal vez con la negación de la historicidad, lo que limitaría su alcance religioso.

Los relatos del Pentateuco se dividen en tres conjuntos. El primero, los relatos de la "prehistoria bíblica" (Gn 1-11), es algo especial. Describe los orígenes del mundo y del hombre; lo hace en un lenguaje a la vez sencillo y figurativo, simbólico. Ese lenguaje se acomoda a la mentalidad de un pueblo remoto en la historia, pero es el vehículo de transmisión de verdades humanas fundamentales. Son el prólogo y presupuesto de la historia de la salvación. Las afirmaciones bíblicas se refieren a Dios, creador y sustentador del mundo y del hombre, o al hombre; es importante su repuesta a los dones de Dios. Las tradiciones afirman que Dios creó al mundo, como al hombre y la mujer; hablan de la unidad del género humano, de la desobediencia del hombre y la mujer a Dios, de la situación ulterior de los hombres ante

Dios. Hay una degradación progresiva: se añaden pecados individuales y sociales a la desobediencia original. Dios reacciona: castiga al hombre y pone límites a sus pretensiones desmedidas.

Así, las tradiciones bíblicas sobre los orígenes son la exposición de unas cuantas verdades fundamentales, que se relacionan con el dogma; su veracidad, para el creyente, está garantizada por Dios. Son también la respuesta a los grandes interrogantes del hombre, incluso del que prescinde de la revelación: de dónde vengo, quién soy, adónde me encamino. Afirman hechos y, si son ciertas las verdades afirmadas en los primeros capítulos del Génesis y en los textos bíblicos que se hacen eco de ellas, los hechos presupuestos son reales, aunque sea difícil delimitar su contorno preciso por su expresión en un lenguaje mítico o simbólico. El lenguaje es el propio de una época y cultura. Eso ocurre en todas las culturas en relación con los orígenes. El testimonio es importante, pero no delimita ni precisa el contorno de las afirmaciones que son objeto de fe.

Desde Gn 12 hasta el fin del libro nos situamos ante una historia de familia, la de los antepasados: Abrahán, Isaac, Jacob, José y sus hermanos. En ella se distinguen los relatos patriarcales de Abrahán, Isaac y Jacob (Gn 12,1 - 37,1) y la historia de José y sus hermanos con el final de los relatos sobre Jacob (37,2 - 50,26). La historia de familia tiene los rasgos de lo popular. Cuenta los grandes acontecimientos de la vida de las personas, pero la preocupación no va más allá del círculo familiar; personas ajenas entran en contacto con ese círculo, pero como de pasada y ocasionalmente. No importan las coordenadas precisas que maneja el historiador. Los extraños, incluso el faraón (Gn 12,10-20; 39-50; Ex 1-14), quedan en el anonimato. No se detallan las coordenadas de tiempo y lugar, o las indicaciones son muy vagas. En cuanto al tiempo, a lo más que se llega, y son datos de las tradiciones más recientes (de P), es a tal dato de cronología relativa, como la edad del personaje en un momento decisivo (Gn 17,1.17.24).

Historia de familia, la historia de los antepasados es una historia religiosa: Dios la dirige, está presente en todos los acontecimientos importantes. Su providencia es continua en la vida del grupo familiar. Él dirige los acontecimientos hasta cuando los hombres se desentienden de él; él es "quien escribe derecho con renglones torcidos", como son con frecuencia los humanos. Si Dios tiene la iniciativa, parece descuidarse la libertad del hombre. Tales relatos no permiten

afirmar sin más que el hombre sea el artífice de su historia mediante la libertad. No por ello reina el fatalismo; lo que campea es el providencialismo, la neta afirmación de la presencia de Dios en la vida de las personas y del grupo humano.

Dios, presente en la vida de las personas, la dirige a través de sus promesas. La vida de Abrahán, lo que de ella se nos cuenta, arranca con la orden divina de emigrar de su país para irse al que le será indicado, el de Canaán. La orden va acompañada de la promesa de asistencia; Yahvé le asegura que contará con su bendición y que tendrá una descendencia. Apenas llegado a Canaán, añade que su descendencia poseerá ese país (Gn 12,1-3.7). La doble promesa, descendencia y don del país, es el eje teológico de las tradiciones patriarcales, sobre todo del ciclo de Abrahán. El fondo primitivo de la promesa de descedencia es la promesa de un hijo. En la historia de Abrahán es el problema crucial (15,2-3; 16,1); el drama de no tener un hijo se resuelve tardíamente, cuando toda esperanza parecía excluirse (18,9-15). Por ello la reacción a la promesa de un hijo, la de Abrahán (17,17) o de Sara (18,12), fue la risa: sugiere de antemano el nombre de Isaac (21,6-7) y expresa la incredulidad. Que la doble promesa recibiera tardíamente una atención especial por las circunstancias vividas, cuando la existencia histórica de Israel, primero, y de Judá, luego, se vio amenazada por el expansionismo de los asirios o de los babilonios, es lo que confirma la adición tardía de discursos divinos (13,14-17 y 22,15-18, tal vez 12,2-3 y 15,1ss), que subrayan solemnemente la doble promesa. Los relatos demuestran una tesis religiosa: es Yahvé, Dios de Israel, quien formó al pueblo y le dio la tierra. La doble promesa tiene un valor permanente.

Los relatos reflejan algo de los orígenes del pueblo, su procedencia, la migración a Canaán, su modo de vida de pastores no sedenterizados. Si muestran elementos del orígen del pueblo y del vínculo geográfico y étnico, no se puede afirmar sin más la historicidad de las narraciones actuales, menos la de todos los detalles. Ello se debe al largo tiempo transcurrido entre la época de que hablan y aquella en que se ponen por escrito, así como al carácter de las tradiciones: los relatos populares no son un testimonio contemporáneo. Los descubrimientos de la historia y de la arqueología permiten situarlos dentro de coordenadas espacio-temporales hoy mejor conocidas, pero no son prueba decisiva de su historicidad. Como parte de la Escritura, además, su enseñanza primera es religiosa; no se sitúa en el terreno de la historia.

El nexo entre los relatos patriarcales y el éxodo de Egipto lo forman los relatos sobre José y sus hermanos. Una carestía obligó a Jacob a enviar a sus hijos a buscar víveres en Egipto; José, que ya estaba allí y era el administrador del faraón, obtiene que Jacob y los suyos se instalen en Gosén. Algún tiempo pasa y comienza la opresión con un faraón que no había conocido a José (Ex 1,8). Ahora Moisés es la figura central de los relatos; forman un arco desde la servidumbre en Egipto hasta que el pueblo está en los umbrales de Canaán. A lo largo del Éxodo, de las secciones narrativas de Números y de algunos capítulos al inicio y al final del Deuteronomio, prescindiendo por ahora de las leyes, leemos el relato de la opresión en Egipto y de la liberación, de la marcha hacia el Sinaí y de lo que allí ocurre, del camino hacia Cades y, luego, a través de Transjordania. Parte de los acontecimientos en Transjordania se relacionan con la "conquista", que proseguirá Josué para Cisjordania.

Tampoco aquí la problemática es sencilla. Es necesaria una delimitación negativa, como la ofrecida por NBJ: «Si se niega la realidad histórica de estos hechos y de la persona de Moisés, se hace inexplicable la historia posterior de Israel, su fidelidad al yahvismo, su adhesión a la ley». Pero la afirmación de principio no precisa cómo o de qué modo se puede hablar de la historicidad de los hechos. Es difícil pensar que el pueblo de la Biblia se inventara un pasado de servidumbre, pero el relato no nos ofrece los datos necesarios para relacionar los hechos con la historia general. El más positivo sería la mención de la construcción de las ciudades de Pitom ("casa de Atón") y Ramsés; esta segunda sería Pi-Ramsés ("casa de Ramsés"), nombre dado por Ramsés II a la antigua Tanis, de la que hace su residencia a causa de sus campañas asiáticas. La ciudad estaba al oriente del delta del Nilo, donde Jacob y los suyos habían sido instalados.

Que la solución del problema histórico no sea simple nos lo dice, además, el hecho de que el relato popular, sobre todo en el caso de las "plagas de Egipto" o del milagro del mar, tiene los rasgos de la epopeya: los relatos bíblicos son una gesta heroica, como los inicios de tantos pueblos; se sitúan antes de la aparición de la preocupación histórica en el sentido moderno de la palabra. Además, el interés está centrado en el origen de la fe en Yahvé, del culto (fiestas y demás prácticas religiosas y cultuales) que se le rinde y de la ley comunicada a Israel mediante Moisés para hacerle saber sus exigencias. Tales

intereses son perceptibles en el relato de la revelación del nombre de Yahvé (Ex 3,1 - 4,17; 6,2 - 7,7) o en el de la décima plaga (Ex 11,1 - 13,16), y no sólo en los textos legislativos.

Se ha buscado la ilustración a través de datos conocidos por la historia general, como la instalación en Egipto de grupos semíticos, que buscaban allí lo necesario cuando las condiciones de vida, precarias en zonas desérticas o semi-desérticas, eran particularmente difíciles. Pero eso no puede constituir la confirmación directa de la historicidad. La mención de "Israel" en la estela de Merneftah (a fines del s. XIII a.C.), por significativa que parezca, no se puede relacionar con el grupo que Moisés sacó de Egipto: aparentemente habla de un pueblo situado al norte de Canaán. Los relatos bíblicos no ofrecen datos suficientes al historiador, y no podemos pretender que la historia general o la arqueología se encarguen de clarificar lo que quedaría impreciso mediante los relatos bíblicos. Con todo, se puede pensar que la correlación de la servidumbre egipcia y del éxodo con Ramsés II y sus sucesores inmediatos, y la de la entrada en Canaán (o "conquista"), con la transición cultural y étnica entre las edades del Bronce y del Hierro es la posibilidad más verosímil. Es lo que exponía R. de Vaux y recoge la NBJ.

6. La legislación

El nombre tradicional del Pentateuco en el judaísmo es *Torá*. Traducir por "Ley" este término limitaría indebidamente su sentido, pues incluye las connotaciones de "instrucción", "revelación", "enseñanza" o "doctrina". La Biblia emplea como sinónimos "palabras", "normas", "preceptos", "mandamientos", "estatutos", etc. El Pentateuco no se limita a la legislación, pero es donde se enumeran las normas de la vida religiosa, moral y social del pueblo. Estamos acostumbrados al carácter profano de las leyes que rigen la vida de la sociedad, y llama la atención que la legislación del antiguo Israel tuviera carácter religioso. El fenómeno no es inédito: los códigos del Antiguo Oriente, por no hablar del Islam, pretenden que la ley es revelada por un dios. Pero la compenetración entre las creencias religiosas y la vida profana tal vez en ninguna parte sea tan perfecta. Lo cierto es que, para el pueblo de la Biblia, toda ley procede de Yahvé; sus disposiciones, además, habrían sido dadas mediante Moisés al inicio de la existencia histórica del pueblo.

No es evidente que la legislación deba tener una motivación religiosa. Pase que las leyes morales, como las del decálogo, o las que regulan el culto, sobre todo en el Levítico, tengan una raigambre religiosa. Pero es la característica común a todas. Además, si comparamos con lo que ocurre entre nosotros, en un conjunto dado de prescripciones se entremezclan, sin orden aparente, preceptos religiosos y morales con determinaciones de orden social y hasta con el derecho penal. La adhesión a Yahvé, si no la alianza con él, es la razón de fondo por la que se exige del pueblo la aceptación y guarda de las leyes.

Las normas están al servicio de una sociedad, y las situaciones son variables; por ello no pueden ser inmutables: deben adaptarse a situaciones cambiantes de tiempo y lugar. Históricamente eso ocurrió con las leyes del Pentateuco: hay diferentes recopilaciones y un mismo conjunto, manifiesta datos que sólo se explican por el proceso de adaptación a nuevas circunstancias, a pesar de que, según la tradición bíblica, todas habrían sido comunicadas mediante Moisés.

El antiguo Israel era tributario de sus vecinos en la formulación de sus leyes, especialmente de las grandes culturas del Próximo Oriente antiguo. Hay disposiciones, por ejemplo del Código de la alianza (Ex 20,23 - 23,19) o del código deuteronómico, que se encuentran, y con una formulación semejante o equivalente, en códigos de la antigua Mesopotamia, en las leyes de los asirios o en el código de los hititas de Asia Menor. No por ello es un caso de imitación directa. Además del fenómeno de irradiación de las grandes culturas, las coincidencias, más o menos precisas, pueden explicarse por una tradición común, un derecho consuetudinario que era un patrimonio compartido en el Oriente antiguo. El derecho consuetudinario no se limita a los pueblos y culturas semíticos, si hay contactos con los sumerios de Mesopotamia del sur o con los hititas de Asia Menor. La influencia más directa sobre el pueblo de la Biblia debió de venir de los cananeos: los israelitas habitaron ese país. Los datos conocidos, como la propensión a los cultos cananeos, que fustigan los profetas y trata de erradicar el Deuteronomio, indican que el rechazo radical de lo cananeo, si forma parte de la ideología del Deuteronomio, dista mucho de la realidad vivida por siglos hasta la reforma de Josías.

El Decálogo (Ex 20,1-17 y Dt 5, 6-21) parece no estar relacionado con el contexto inmediato: no es la continuación que pide el final del cap. 19. Pero el relato de la conclusión de la alianza (Ex 24,3-8) coin-

cide con 20,1: serían las "Palabras" de Yahvé, "libro de la alianza" que señala al pueblo las exigencias de Yahvé al aceptar su alianza. La formulación actual, en que hay varias diferencias entre ambos textos, tiene su historia. La formulación primitiva pudo ser una simple lista de prohibiciones; su expresión era la más breve posible. En el decálogo tenemos una manifestación del "derecho apodíctico", que enlista prohibiciones sobre un tema dado, como Ex 23,1-3 y 6-9 o Lv 18. En la formulación actual ya hay dos preceptos positivos, y se han ampliado algunas prohibiciones. La ampliación vendría de los deuteronomistas. De Dt 5,6-21 las explicaciones y motivaciones de algunas prohibiciones y el precepto del sábado pasaron a Ex 20. Aquí hubo todavía una etapa ulterior: la intervención de la escuela sacerdotal cambia la motivación del sábado (v. 11); recurre al ejemplo de Dios al crear al mundo y al hombre en 6 días (Gn 2,2-3; Ex 31,15), no al recuerdo de la liberación de la servidumbre egipcia (Dt 5,15).

El "libro de la alianza" escrito por Moisés (Ex 24,4) habría sido después reemplazado por unas tablas escritas por Yahvé (Ex 24,12-15a.18b; 32,15-16). En el contexto eso no es todo: Moisés destruye las tablas al bajar del monte (Ex 32,19), para declarar la gravedad del pecado de Israel. En efecto, el pueblo apostató fabricando el becerro de oro. Pero no todo queda allí. La recopilación actual hace de una tradición paralela, en que Moisés escribe las tablas (Ex 34,27-28), el reemplazo de las que Moisés había roto. Habrá bastado añadir en los preparativos (34,1 y 4) el doble "como las primeras" y la parte final del v. 1 para que el relato de los acontecimientos del Sinaí no termine dando por asentada la no existencia de la alianza a causa de la idolatría del pueblo. En cuanto tradición alternativa (de J, como el decálogo y el relato de 24,3-8 serían de E), las "palabras" escritas en las tablas son las de 34,10-26, aunque la formulación actual, sobre todo al principio, contiene ampliaciones deuteronomistas.

Una legislación más amplia, aparentemente antigua, es el *Código de la alianza* (Ex 20,22 - 23,19), aunque algunos excluirían la sección final (23,10-19), en parte paralelo de 34,10-26, con determinaciones sobre fiestas y otros aspectos cultuales o rituales. El nombre de la exégesis moderna deriva de Ex 24,7, pero vimos que en el contexto la expresión "libro de la alianza" se refiere al decálogo: designa las "palabras" en cuanto escritas por Moisés. Secundariamente se incluyó este código como parte de las exigencias de la voluntad de Yahvé,

a cuya observancia se compromete el pueblo al aceptar la alianza. Lo que Moisés, al bajar del monte, transmite al pueblo incluye "y todas sus normas". Ahora bien, después de la ley del santuario (20,22-26), "normas" es el título de las leyes particulares en 21,1. La expresión "y todas sus normas" es una adición en el contexto, pues "palabras" es una constante en 24,3-8; no sucede lo mismo con las "normas", sólo mencionadas al principio y en segundo lugar. Que el código de la alianza sea un añadido en 24,3-8 no quiere decir que la recopilación legal sea tardía: aunque con diferencias, incluso apreciables, es usual considerar el código de la alianza como el conjunto legal amplio más antiguo de Israel.

La codificación supone una sociedad que no es el grupo que emigra de Egipto conducido por Moisés. Es la legislación de un pueblo sedentarizado, de una sociedad formada por campesinos que cultivan sus campos o pastores de rebaños; se presta particular atención a conflictos surgidos en torno a las bestias de labor o los trabajos del campo; además de las casas, tienen particular relieve sembrados, viñas y olivares. El código de la alianza es una de las codificaciones del derecho consuetudinario del Oriente antiguo, lo que explica los paralelos, a veces bastante exactos, con los códigos mesopotámicos. Pero está penetrado por el espíritu del yahvismo, y hay casos en que se percibe la reacción contra la cultura y religión de los cananeos.

En la formulación de las leyes de Ex 20,22 - 23,19 hay gran variedad, pero en vano se busca un orden sistemático definido. La formulación según los casos es "casuística" o "apodíctica". Las leyes casuísticas describen un caso particular mediante una o varias condicionales; al final se da la solución. En otras palabras, si se presenta un caso con tales y cuales características, los litigantes se atendrán a la solución ofrecida a continuación. Así ocurre en 21,18 - 22,16.24-28. Ese tipo de leyes pertenece al derecho consuetudinario del antiguo Oriente. Los códigos, como el de Hammurabi, y otras recopilaciones análogas, proceden de esa manera: dicen qué solución se debe dar en cada caso; las condiciones de las personas, en sociedades más estratificadas que la bíblica, como en la Babilonia de Hammurabi, forman parte de las determinaciones del caso.

Las leyes apodícticas ordenan imperativamente hacer, y sobre todo no hacer, tal cosa. Tal sucede cuando se ordena evitar cuanto pervierte la recta administración de la justicia (23,1-3.6-9; ver tam-

bién 22,20-21.27). También forma parte del derecho apodíctico el declarar reo de muerte al que ha cometido una falta grave (21,12.15-19; 22,17-19). Puede haber mezcla de géneros. Así 21,13-14 contiene determinaciones casuísticas sobre la pena de muerte del v. 12.

No todo en Ex 20,22 - 23,19 es derecho apodíctico o casuístico. Lo que no pertecenece a los dos géneros fundamentales de la legislación bíblica son las determinaciones sobre lugares de culto, fiestas anuales y prácticas religiosas. Tal sucede en 20,22-26: a la ley sobre el altar que se debe construir en todo lugar donde Yahvé haga memorable su nombre, se añade el rechazo de las imágenes de otros dioses. En 23,10-19 hay determinaciones sobre fiestas, sacrificios y otros actos de culto. Ambos pasajes son ejemplo de la "instrucción sacerdotal". El nombre de las determinaciones y explicaciones sobre el culto y materias afines implica que los sacerdotes tenían la encomienda de la "instrucción" (*torá*, Jr 18,18). La "instrucción sacerdotal" es detallista: señala con minucia las exigencias cultuales y rituales que se deben practicar.

Es discutido el tiempo y lugar de origen. Por comparación con el Deuteronomio, se afirma que sería una codificación anterior. Que el código de la alianza tuviera una existencia autónoma y secundariamente se introdujera en el contexto narrativo actual, es hipótesis plausible y lo que impone el análisis de 24,3-8. Pero ya formaba parte de los relatos del Sinaí cuando el Deuteronomio lo retoma y amplía. Por no contener ningún dato preciso sobre la monarquía, por ejemplo al hablar de la administración de la justicia (23,1-3.6-9), cuando el rey tenía esa encomienda (ver 2 S 14,4-7), se ha afirmado que remontaría a la época de los Jueces, pero la conclusión no es segura.

También es un código la parte central del Deuteronomio (12,1 - 26,15). El *Código deuteronómico*, núcleo del "Deuteronomio primitivo", está relacionado con la reforma de Josías. En cuanto al contenido, el código deuteronómico retoma la mayor parte de las leyes del código de la alianza, pero las adapta a necesidades nuevas: la vida social y económica de Judá había evolucionado hasta llegar a fines del s. VII a.C. Factores determinantes habían sido la instauración de un poder central, la monarquía y el surgimiento de poderes imperialistas, Asiria y Babilonia, que jugarán un papel importante en la historia de los pueblos del Mediterráneo oriental. Las exigencias de ambos códigos no son siempre las mismas, lo que en parte se debe a

la evolución. La comparación es ilustrativa; la remisión de las deudas o el caso de los esclavos (ver Ex 23,10-11 y 21,2-11; Dt 15,1-11 y 15,12-18) pueden servir de ejemplo.

La mayor diferencia entre ambos códigos está en la ley sobre el santuario. El código de la alianza admite la multiplicidad de los altares, por tanto la de los santuarios en honor de Yahvé. Basta que él haga memorable su nombre en un lugar para que se le pueda edificar allí un altar de tierra o de piedras no labradas (Ex 20,24). Dt 12,2-12, por el contrario, exige adorar a Yahvé en un único santuario. Los anteriores lugares de culto serían una supervivencia pagana, un legado cananeo que se debe erradicar. Esos lugares de culto deben destruirse (12,2-3.29-31). La expresión "el lugar escogido por Yahvé para morada de su nombre", repetida a lo largo de Dt 12, alude al templo de Jerusalén. Esa norma fundamental tiene repercusiones importantes en la vida cultual, ya se trate del personal del templo, sacerdotes y levitas, o del culto mismo, sobre todo en relación con los sacrificios y ofrendas o con las fiestas. Así, por ejemplo, a diferencia de la legislación anterior, que hacía del sacrificio de la Pascua una celebración familiar (Ex 12,21-23; 23,19b; 34,26b), Dt 16,2 impone que la res sea sacrificada ritualmente en el templo de Jerusalén. Además, admite que se sacrifiquen reses de ganado mayor. En esto la escuela sacerdotal, por ejemplo en Ex 12,1-5, es más tradicional: el animal sacrificado, si todo se debe consumir en familia durante la cena pascual, debe ser un cabrito o un cordero.

Muchas prescripciones del código deuteronómico no tienen punto de comparación con el código de la alianza y, si éste es fuente del primero, los elementos nuevos proceden de fuentes desconocidas, pero es posible que los autores del código deuteronómico innovaran. Lo nuevo, fuera de la ley sobre la unicidad del santuario, garantía de la pureza del yahvismo, es sobre todo la preocupación por los débiles, los menos favorecidos de la sociedad judaíta. No es algo inédito: fue la constante en profetas como Amós, Isaías y Miqueas, y algunos elementos señalaban la misma preocupación en el código de la alianza (Ex 22,20-23; 23,6.9). Ni siquiera es una exclusiva del pueblo de la Biblia la preocupación por el pobre, la viuda y el huérfano, pues formaba parte de la tradición legislativa en el antiguo Oriente. El rey, como Hammurabi de Babilonia, debe "eliminar al malvado y al perverso" y hacer todo para impedir "que el fuerte oprima al débil". La

recta administración de la justicia es base de la paz y del bienestar del pueblo. En la administración de la justicia el rey debe velar especialmente por los derechos de los desvalidos, como la viuda y el huérfano.

En el derecho bíblico, esta preocupación es tal vez más patente en el código deuteronómico que en el código de la alianza, porque los profetas, tanto los anteriores como los de la época de Josías, no cesaron de llamar la atención sobre la necesidad de la práctica de la justicia. Si, por la injusticia de los grandes y poderosos, se fue agrandando el foso entre ricos y pobres, abrazar las exigencias de Yahvé significaba defender la causa del pobre y del oprimido, del huérfano y de la viuda. En el Deuteronomio es parcialmente nueva la justificación de tal exigencia: el verdadero dueño de la tierra es Yahvé; él la da al pueblo elegido en herencia, pero no es un don incondicional; él puede retirar su don si el pueblo no es fiel, como trágicamente indica la serie de maldiciones de 28,15-68, más amplias que las bendiciones de los vv. 1-14, idea que desarrollan otros pasajes, como 29,21-28. Ya que "sobre advertencia no hay engaño", el fondo de la parenesis deteuronómica es éste: "Mira, yo pongo hoy delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Si escuchas los mandamientos de Yahvé tu Dios que yo te mando hoy, ...vivirás y te multiplicarás; Yahvé tu Dios te bendecirá en la tierra en la que vas a entrar para tomarla en posesión. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, ...yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio y no viviréis muchos días en el suelo que vais a tomar en posesión al pasar el Jordán" (Dt 30,15-18).

A la etapa sacerdotal, post-deuteronómica, pertenecen las leyes de que aún no hemos hablado: el Levítico e importantes secciones de Éxodo y Números. En el único pequeño conjunto anterior al Sinaí, la escuela sacerdotal se hace notar por su "instrucción" minuciosa sobre la celebración de la Pascua y de los Acimos (Ex 12,1-20); también determina bajo qué condiciones un no israelita puede participar en la celebración de la Pascua (Ex 12,43-49). Aunque la extensión material sea mucho más considerable, es también "instrucción sacerdotal" la amplia comunicación a Moisés sobre la construcción del santuario portátil, la tienda de la reunión, anticipación del templo de Jerusalén (Ex 25,1 - 31,17). Moisés se atiene a las instrucciones para la construcción de la tienda (Ex 35,1 - 40,33). Cuando ha sido terminada, la nube que encubre la gloria de Yahvé y que había bajado

antes sobre el monte (Ex 24,15b-18a) vendrá a llenarla y acompañará a Israel en todas sus etapas (Ex 40,34-38; Nm 10,33-36).

El Levítico sólo contiene materiales legales. La llamada *Ley de santidad* (17,1 - 26,46) sería el tercero de los "códigos" bíblicos. Una parte de las estipulaciones es comparable a lo que ofrecen el código de la alianza o el Deuteronomio, pero es patente el interés por lo sacral y ritual. La motivación última, el "sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo" (19,1), no se limita a la dimensión ritual, aunque las normas de pureza ocupen un lugar importante. La santidad exigida de los israelitas resulta de la sumisión a las exigencias de Yahvé, y las morales, sobre todo en el cap. 19, tienen un puesto central. El origen del código es debatido. La forma final, como parte de la legislación sacerdotal de la época del exilio en Babilonia o de los inicios del postexilio, no excluye que algunos elementos sean más antiguos. La forma final se puede situar con bastante exactitud: hay un parentesco innegable, tanto de forma como de fondo, entre la *Ley de santidad* y el profeta Ezequiel, que ejerce su apostolado entre los exilados en Babilonia. El parentesco es explicable: Ezequiel pertenecía a la clase sacerdotal, y la llamada de Yahvé hace de él un profeta para sus compañeros de exilio. La meticulosidad, tratándose de pureza ritual (Ez 4,12-15), es similar a la exigida por las leyes sacerdotales. Ezequiel es el único libro profético que contiene una amplia "instrucción" (40-48) como la legislación del Levítico, centrada en el templo de Jerusalén.

En las secciones iniciales del Levítico también predomina lo cultual y ritual. El libro comienza con un ritual de sacrificios (caps. 1-7). Señala el papel de los sacerdotes (caps. 6s), pero el sacrificio por el pecado y las circunstancias que le dan mérito acapara la atención. Otra sección está consagrada a la investidura de los sacerdotes (caps. 8-10), aunque ya se había hablado de ellos en relación con la tienda de la reunión. No podía faltar una minuciosa instrucción sobre lo puro y lo impuro (caps. 11-16). Después de enumerar los casos más connotados de impureza ritual, animales diversos (cap. 11), la parturienta (cap. 12), la lepra (caps. 13-14) y las impurezas sexuales (cap. 15), se instruye sobre la celebración del gran día de la expiación (cap. 16), sólo brevemente mencionada en pasajes de Éxodo y Números.

También en Números encontramos varias secciones legales; a propósito de las posteriores a la partida del Sinaí (Nm 10,11-36), se discute si y en qué forma están relacionadas con los relatos de la marcha

por el desierto o de la "conquista" de parte de Transjordania. Todos los pasajes de Números contienen leyes varias. Si una parte complementa la legislación sacerdotal de Éxodo y Levítico, algún elemento es nuevo, por ejemplo el nazireato (Nm 6,1-21). Pero es evidente que se complementan normas anteriores, por ejemplo para precisar los sacrificios diarios y de las grandes fiestas anuales (Nm 28-29).

7. Mensaje

La religión del AT, como la del NT, es una religión histórica. Aunque contiene elementos míticos, comparables a los de otras religiones, su fundamento es la revelación. Ésta no fue dada por Dios en el tiempo mítico de los orígenes y de una vez para siempre, sino comunicada a los hombres en momentos precisos de la historia: acompaña la historia del pueblo, aunque tenga un momento fundante inicial. La presencia de Dios en la historia es una constante en el pueblo de la Biblia: él dirige la historia y la conduce según su voluntad, incluso cuando los hombres no aceptan sus exigencias y le dan la espalda. La revelación divina abre a las manifestaciones de la presencia activa de Dios en la propia historia. Esa historia, en el Pentateuco la de los comienzos del pueblo, o algunos momentos específicos, es determinante, pero tiene como transfondo la historia de la humanidad mediante los relatos de la "prehistoria bíblica". La bendición de la descendencia de Abrahán, y la de los demás hombres a causa de él (Gn 12,2-3), es comprensible frente al telón de fondo de la multiplicación del pecado de la humanidad. Dios, presente en la historia, habla y señala exigencias precisas, cuando ordena a Abrahán abandonar su patria (Gn 12,1.4) o cuando transmite a Moisés su "instrucción-ley-doctrina", su *Torá* (Ex 20,1; 24,3-8). De ahí el puesto central del conjunto llamado *Torá*. Para el judaísmo, el Pentateuco es el fundamento de la fe y de la vida.

En la antigua alianza el Pentateuco era la explicación y razón última del origen y destino del pueblo elegido. En los primeros capítulos del Génesis encontraba la respuesta a los grandes interrogantes de todo hombre. Las preguntas por el origen del mundo y de los vivientes, el hombre y la mujer en particular, o por la razón del mal, del sufrimiento y de la muerte en la vida de los hombres, reciben una respuesta, no la que el hombre alcanza mediante la razón, sino la que recibe el cre-

yente en la fe. La fe es apertura del hombre a su Creador, sumisión al Padre providente de las creaturas. Pero Dios es más que la explicación del origen de los seres. El único y Todopoderoso acompaña la historia con sus beneficios. Hay una paradoja: Yahvé, Dios único y Creador de todos, es Dios particular de Israel; él es su pueblo particular, elegido entre todos los pueblos de la tierra. Su compromiso con Israel es la promesa fundamental. El Pentateuco es el libro de la promesa.

La promesa tiene su historia. Comienza con la primera pareja, Adán y Eva, después de su desobediencia: las palabras dirigidas a la mujer (Gn 3,14-15), si bien le expresan la condena merecida, esconden la promesa misteriosa de la salvación venidera, el Proto-evangelio, la victoria de la descendencia de la mujer sobre la serpiente. Después del diluvio, que casi aniquiló a la humanidad, Noé escucha la promesa de Dios: garantiza el nuevo orden del mundo, no habrá otro diluvio que amenace la vida del hombre. Pero el comienzo de la promesa al pueblo elegido es Abrahán. El pueblo de la antigua alianza tiene en él su origen inmediato. La vida personal del antepasado toma su rumbo cuando Yahvé le ordena partir hacia un país desconocido y le hace promesas (Gn 12,1-3). Si le garantiza su bendición y asistencia, la promesa a Abrahán, reiterada a Isaac y Jacob, tiene una doble dimensión: Yahvé se compromete a dar a Abrahán una descendencia (será un pueblo numeroso) y la posesión del país al que le manda ir. Así, la promesa divina tiene un contenido preciso e implica el establecimiento de relaciones especiales, únicas. Dios tiene la iniciativa; Abrahán y su descendencia son los beneficiarios.

La llamada dirigida a Abrahán, como tantas otras en la Biblia, no constituye un privilegio, sino una vocación. Responder a ella es hacer que la propia vida sea significativa para otros. Por ello la vocación y elección de Abrahán son el comienzo de la elección del pueblo de la antigua alianza; de allí surge un dinamismo histórico de sorprendentes resultados. Yahvé ha formado un pueblo de la descendencia de Abrahán, de Isaac y de Jacob; ese pueblo, su pueblo, es el resultado de la elección gratuita, del designio amoroso de Yahvé. El plan de Dios se mantiene y realiza a través de las vicisitudes de la historia humana, incluso a pesar de las infidelidades de los hombres. Cómo deberá responder a la iniciativa de Yahvé se precisará: el compromiso de Yahvé exige una respuesta, el compromiso correspondiente de los beneficiarios de la promesa.

Para que mejor aparezca la solidez del compromiso mutuo, se expresa en términos de alianza o pacto. Podemos suponer implícita una alianza con Adán después de la creación; pero la primera de que habla el Génesis es la alianza con Noé. La que resuena en las palabras a Noé después del diluvio (Gn 9,8-15) incluye a todos los vivientes. Al pueblo de Israel se refieren la alianza con Abrahán y la que se concluye con el pueblo mediante Moisés. Pero, si el Pentateuco es también el libro de la alianza, o de las alianzas, el término tiene connotaciones diferentes. Hay dos orientaciones principales: el término "alianza, pacto" (*berît* en hebreo) expresa un compromiso solemne y unilateral de Yahvé o un pacto concluido con los hombres. Si Dios tiene siempre la iniciativa, una cosa es que él se comprometa, como al término del diluvio con Noé, y otra que él proponga a los hombres un pacto bilateral, como en la conclusión de la alianza del Sinaí, por ejemplo en Ex 24,3-8. No porque un pacto comprometa a dos partes es entre iguales o los pone en un plano de igualdad. Ya entre los hombres hay pactos entre iguales o entre un superior y un inferior. Con mayor razón ocurrirá lo segundo cuando las partes son Dios y el hombre.

La alianza con Abrahán en Gn 15 es un compromiso unilateral de Yahvé; solemniza la doble promesa, de descendencia (vv. 1-6) y de donación de Canaán a su descendencia (vv. 7-21). El compromiso es unilateral: Yahvé no pide a Abrahán absolutamente nada en contrapartida de la doble promesa; quien pasa simbólicamente, como un horno encendido y una antorcha de fuego, entre las mitades de los animales (v. 17), es Yahvé; Abrahán no hace lo mismo. Las cosas cambian en Gn 17: el texto habla de bilateralidad (vv. 7-8); a Abrahán y a su descendencia se le señala la exigencia de "guardar" la alianza (v. 9). Los versículos siguientes precisan que es la alianza de la circuncisión; Abrahán la acepta para sí y su descendencia.

En la alianza con el pueblo hay que distinguir diferentes tradiciones. En la tradición sacerdotal la alianza con Abrahán (Gn 17) es la alianza con Israel; por ello hay pasajes anteriores a la revelación del Sinaí que hablan de una alianza ya existente, la relación mutua comenzada con los patriarcas (Ex 2,22 y 6,5). Las demás tradiciones coinciden en lo esencial, aunque cada una tenga matices propios. En E (Ex 24,3-8), Moisés baja del monte y comunica al pueblo unas "palabras" de Yahvé; la comparación con Ex 20,1 las identifica con el decálogo (20,2-17). La sumisión inicial del pueblo se reitera cuando

Moisés, después de escribir en un libro las “palabras”, recurre a un rito solemne. Los preparativos son importantes. La correlación de las partes es clara: Dios está representado por un altar y el pueblo por doce estelas, una por cada tribu. La importancia de los sacrificios, holocaustos o sacrificios pacíficos, no está sólo en el elemento sacrificial: se guarda parte de la sangre (la otra se ofrece sobre el altar), que será elemento esencial del rito. El acto fundamental viene entonces: Moisés lee el “libro de la alianza”, las “palabras” que había escrito, y el pueblo, después de comprometerse a observarlas, es rociado con la sangre guardada en vasijas. Es la “sangre de la alianza”, como comenta Moisés, que subraya el compromiso del pueblo. Las “palabras” son la exigencia que el pueblo acepta al entrar en alianza con Yahvé. La tradición de las tablas de piedra (Ex 31,18 y 32,15-16) subrayará aún, por si fuera necesario, el carácter permanente del compromiso. Las cosas no ocurrirán como estaba previsto: al hacer el becerro de oro (Ex 32,1-6), el pueblo apostata de Yahvé; Moisés visualiza la apostasía al destruir las valiosas tablas (Ex 32,19).

Por ello mismo, aunque Ex 34 represente una tradición diferente (la de J), la perspectiva se ha cambiado. La tradición afirma que Yahvé concluye una alianza con Moisés y con Israel; lo hace a tenor de unas “palabras” (vv. 27-28). En el contexto serían la parte legal del capítulo, aunque se añadió la expresión “las diez palabras” en el v. 28, para indicar que también aquí, como en 24,3-8 o Dt 5,4-22, el documento de la alianza es el decálogo. A diferencia de Ex 24,12; 32,15-16, es Moisés quien, por orden de Yahvé, escribe las palabras (Ex 34,27-28), a pesar de lo que sugieren adiciones a los vv. 1 y 4. En Ex 34 no hay rito de conclusión de la alianza.

No es fácil hacerse una idea de alianza en el Deuteronomio, si se parte de los problemas críticos. La dificultad es doble: los textos más explícitos pertenecen a un estadio tardío en la formación del libro, y no se puede determinar en qué medida la reiterada invitación a la fidelidad en las secciones parenéticas del segundo discurso de Moisés suponen la alianza como fundamento de la exigencia de fidelidad. Las secciones retrospectivas hacen un balance de lo que precede al momento en que se encuentran los israelitas (están por pasar el Jordán para entrar en la tierra prometida poco antes de la muerte de Moisés), y pertenecerían a las últimas etapas de la formación del libro. En ellas resulta claro que hay una alianza de Dios con Israel: la

concluida en el Horeb, como se llama al monte de la revelación. La alianza es iniciativa de Yahvé; su documento está en las "diez palabras" (Dt 4,13). Los mandamientos y preceptos particulares, que Yahvé encarga a Moisés de enseñar a Israel (v. 14), son la explicitación de las exigencias fundamentales de la alianza. Como pacto bilateral, si bien hay seguridad de que Yahvé no olvida su compromiso (Dt 4,31), a Israel se le invita a no desentenderse del propio (v. 23). La alianza fue concluida con la generación del éxodo, no con los antepasados (5,2s). Es evidente la importancia básica del decálogo, las "diez palabras" de 4,13 y 10,4. La formulación ampliada de 5,6-21 pasa en lo fundamental a Ex 20,2-17. La validez permanente de las "diez palabras" se subraya en el relato de las nuevas tablas de piedra, que se deben guardar en el arca (Dt 10,1-5). Son "nuevas" porque las primeras habían sido destruídas por Moisés como reacción al pecado de Israel (9,8-17).

Añadiendo a lo anterior las menciones del tercer discurso de Moisés (28,69 - 30,20), quedan pocos pasajes que pudieron formar parte del "Deuteronomio primitivo". Alguno, como 10,8, no tiene importancia respecto al pacto de Dios con Israel: habla de la elección de los levitas para llevar a hombros el arca de la alianza. Otros textos, como 7,12 y 8,18, contradicen las ideas de los últimos redactores: se trata de una alianza establecida con los antepasados mediante juramento. La expresión "que juró a tus padres" es característica del Deuteronomio en sus varias etapas redaccionales, pero normalmente se refiere a la promesa de la tierra (1,8; 6,10.18.23; 7,13; etc.). Se puede pensar que se pasa de la promesa solemne (porque es asegurada con juramento) del don de la tierra como alianza jurada. Sólo quedan dos textos que merecen ser considerados. En 7,9 es Yahvé quien guarda su alianza; si la guarda por mil generaciones, se retoma Ex 34,7; pero allí lo que Yahvé mantiene por mil generaciones es su amor gratuito e incondicional. En 17,2 se habla de lo peor que puede pasarle a Israel: violar la alianza.

En una palabra, si al leer el Deuteronomio como unidad final tuviéramos la tentación de afirmar que las reiteradas invitaciones a la fidelidad a Yahvé, a cumplir sus mandamientos y preceptos, tienen su razón última y su fundamento en su alianza con Israel, la parte más antigua de la parenesis introductoria (4,44 - 11,32), sin las "secciones históricas", no dice que la raíz de la exigencia de fidelidad a Yahvé,

que se manifestará obedeciendo a sus mandamientos, sea la consecuencia de la alianza. Sólo por vía de resumen, poniendo entre paréntesis una historia compleja en que hay concepciones diferentes sobre la alianza y sobre la relación entre alianza y ley, se puede afirmar que las condiciones de la fidelidad de Israel a la alianza le son indicadas por la ley. La ley enseña a Israel sus deberes, regula su conducta conforme a la voluntad de Dios. El pueblo se dispone al cumplimiento de las promesas mediante su fidelidad a la alianza.

Promesa, elección y alianza son los hilos de la trama del Pentateuco. No son una exclusiva: del Pentateuco extienden sus ramificaciones al resto del AT. Por su misma naturaleza, el Pentateuco queda abierto hacia el futuro, pues todavía no se realiza la promesa de la tierra: termina con la muerte de Moisés, cuando el pueblo no ha pasado todavía el Jordán. Si la posesión de Canaán pareció cumplir las promesas de Yahvé y las expectativas de Israel (Jos 23), los pecados del pueblo comprometerán ese logro. Los deportados en Babilonia, y mucho de lo expresado por los deuteronomistas o la escuela sacerdotal representa sus puntos de vista, contemplarán el fracaso y no podrán culpar a nadie de su propia suerte: la ley estaba en su medio como testigo en su contra; era la prueba fehaciente de que Israel no había sabido ser fiel a su Dios (Dt 31,26). Si la experiencia de Israel lleva al fracaso, Jeremías (31,31-34) tiende un puente al futuro: la alianza será nueva; lo será cuando Dios se digne cambiar el corazón del hombre y escriba en él su ley; no basta la escrita en tablas de piedra.

8. Perspectiva cristiana

El Pentateuco ocupa un puesto central en el cristianismo, pero con matices diferentes a los del judaísmo. Para éste es fundamental que sea la Torá, expresión de la voluntad de Dios, lo que cada israelita debe esforzarse en practicar. Los mandamientos de la ley divina, comunicados mediante la Torá, obligan en razón de la alianza de Dios con Israel. Tan importante es la Torá, que los Profetas y los otros Escritos quedan relegados a la periferia. De las promesas se retiene la de la tierra, a pesar de los avatares de la historia posterior. Bien conocido es el particularismo de la elección.

El cristianismo recibe en herencia las Escrituras. En principio es el mismo conjunto del judaísmo de la época de Jesús y de los autores

del NT. El judaísmo elimina luego lo que, para nosotros, son los libros deuterocanónicos; eso ocurre hacia fines del s. II de nuestra era, y por reacción a la aceptación cristiana de libros escritos en griego o que adquieren importancia mediante traducciones helenísticas. Para nosotros es espontáneo ver en Cristo el término al que tendía la historia de la salvación, que, oscuramente, ilustraban los libros de la Escritura. Esa interpretación es la constante del NT, sobre todo en san Pablo, por ejemplo en Ga 3,15-29. Cristo selló con su sangre una nueva alianza, prefigurada por las antiguas alianzas. Todo hombre, de cualquier raza y condición, judío o no, es heredero de la promesa hecha a Abrahán, con tal que su respuesta a Dios sea la de Abrahán, la fe (Gn 15,6). La ley era el pedagogo que conducía a Cristo, en quien se realizan todas las promesas de Dios.

Cristo es la perfecta expresión de la voluntad del Padre, el que puede decir "Habéis oído que se dijo... pero yo os digo" (Mt 5,21-48). Pero la ley, con sus preceptos y observancias, no es el camino obligado de la respuesta del hombre a Dios. Mucho de lo contenido en la ley, aunque no los grandes valores de su enseñanza moral y religiosa, no es obligatorio para los cristianos. No es borrar la ley como inútil (Mt 5,18), sino comprender que ella, como los Profetas, conducía a Cristo y se ha cumplido en él (Mt 5,17). Para la fe cristiana, el NT no se opone al AT: lo prolonga y lo lleva a plenitud. La Iglesia siempre ha reconocido en los personajes y acontecimientos de la época de los patriarcas o de la de Moisés la misteriosa prefiguración y la anticipación de las realidades definitivas. El sacrificio de Isaac, la liberación de Egipto y la Pascua, el paso del Mar Rojo, la marcha por el desierto con el agua y el maná, las fiestas y sacrificios rituales, etc., anunciaban o prefiguraban el único sacrificio de Cristo, nuestra Pascua definitiva, el bautismo que nos incorpora a Cristo, el sacramento que nos alimenta con su cuerpo y con su sangre y nos vivifica mientras caminamos hacia el Padre, etc. Cristo resucitado es la clave de las Escrituras; él nos explica todo lo que lo concernía en Moisés y en los profetas, como dice a los discípulos de Emaús (Lc 24,27). La comprensión profunda producirá en nosotros algo semejante a lo que comentaban aquellos discípulos (Lc 24,32): «¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras?».

Cuanto se diga de la relación del AT con Cristo tiene también una dimensión personal. Si san Pablo pudo comentar que a la generación

del éxodo «todo esto les acontecía en figuras, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos» (1 Co 10,11; ver todo el pasaje, vv. 1-13), nuestro caminar de cristianos es comparable al de los israelitas que salieron de Egipto y se encaminaban a la tierra prometida: nuestro itinerario hacia Dios pasa por las mismas etapas de desprendimiento, tribulación y purificación por las que pasó el pueblo elegido; las lecciones que se le dieron a él nos sirven a nosotros.

Si el NT es la clave para nuestra lectura del Pentateuco, las indicaciones precisas no son abundantes, pero se pueden esbozar a grandes rasgos. Nuestra lectura cristiana es una lectura de los acontecimientos. En el Génesis, tras contrastar las bondades del Creador con la infidelidad e ingratitud del hombre pecador, vemos en los patriarcas la recompensa, siempre portadora de un futuro mejor, por quedar como promesa no realizada todavía, que Dios otorga a quienes se comprometen con él mediante la fe.

En los acontecimientos ulteriores, a partir de éxodo, contemplamos el esquema de nuestra redención. Ex 1,1 - 15,21, y textos que le hacen eco, describen el paso de nuestra servidumbre a la anhelada liberación por la intervención del poder salvador de Dios. El Dios que nos salva quiere conducirnos a su monte santo para que contemplemos la majestad de su gloria, reconozcamos en él al Dios clemente y compasivo que ha hecho alianza con nosotros y nos dispone interiormente para que asumamos su voluntad. Ésta ha de ser la perspectiva ante los relatos y leyes de la perícopa del Sinaí (Ex 19,1 - Nm 10,10, sobre todo Ex 19-24 y 32-34).

Los textos sobre la marcha por el desierto (Ex 15,22 - 18,27), parte de Números y pasajes del Deuteronomio, ponen a nuestra vista el tiempo de la prueba, tiempo en que Dios nos instruye y nos invita a una fidelidad que no siempre logramos. El Levítico, con el conjunto de las determinaciones sacrales y cultuales, puede leerse con mayor fruto en conexión con Ez 40-48, con Esdras y Nehemías y, sobre todo, con Hebreos. Necesitamos comprender que, si el sacrificio único de Cristo ha hecho caducar el lugar de culto y el ceremonial de la tienda de la reunión y del templo de Jerusalén, las exigencias de pureza y santidad en el servicio de Dios y de nuestros hermanos son una lección que guarda su valor en cuanto al fondo, incluso sin estar sometidos a los ritos de purificación exterior o al culto sacrificial. El Deuteronomio, por último, que podemos relacionar con Jeremías,

debe llamar nuestra atención al asegurarnos que Dios nos ha dado dones inconmensurables y que él es fiel; de su fidelidad brota la exhortación a la fidelidad renovada de nuestra parte. Si nuestra respuesta no fuera la que Dios espera, el reverso de la medalla es la amenaza del castigo por nuestra infidelidad. El pasaje de Jeremías sobre la "nueva alianza" (31,31-34) es la clave para que aspiremos a algo mejor, incluso cuando y porque nos sabemos infieles.

La edición inicial francesa de la BJ en fascículos (volumen sobre Génesis de 1953), base de la edición ulterior de la Biblia en volumen, ofrecía una introducción al Génesis después de la introducción al Pentateuco. Hemos preferido ampliar la introducción al Pentateuco hasta donde lo permitía el espacio; otras cosas se precisarán en el comentario de cada pasaje. Tal vez sea una desventaja no disponer separadamente de un bosquejo de la estructura del libro, pero una introducción al libro después de la introducción al Pentateuco traería repeticiones. Prescindimos de ella, como lo hace la NBJ en un volumen.

GÉNESIS 1-11

Orígenes del mundo y de la humanidad

CAPÍTULO 1

LA CREACIÓN Y LA CAÍDA

1. Primer relato de la creación (1,1 - 2,4a)

1 [1]En el principio creó Dios el cielo y la tierra. [2]La tierra era caos y confusión, y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas.

[3]Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz. [4]Vio Dios que la luz estaba bien, y *separó Dios la luz de la oscuridad; [5]y llamó a la luz “día”, y a la oscuridad la llamó “noche”. Y atardeció y amaneció: día primero.**

[6]Dijo Dios: “Haya un firmamento por en medio de las aguas, que las *separe* unas de otras”. [7]E hizo Dios el firmamento; y *separó* las aguas de por debajo del firmamento de las aguas de por encima del firmamento. Y así fue*. [8]Y llamó Dios al firmamento “cielo”. Atardeció y amaneció: día segundo.

[9]Dijo Dios: “Acumúlense las aguas de por debajo del firmamento en un solo conjunto*, y déjese ver lo seco”*; y así fue. [10]Y llamó Dios a lo seco “tierra”, y al conjunto de las aguas lo llamó “mar”; y vio Dios que estaba bien.

[11]Dijo Dios: “Produzca la tierra vegetación: hierbas que den semilla y* árboles frutales que den fruto según su especie, con su semilla dentro, sobre la tierra”. Y así fue. [12]La tierra produjo vegetación: hierbas que dan semilla según sus especies, y árboles que dan fruto con la semilla dentro según sus especies; y vio Dios que estaba bien. [13]Y atardeció y amaneció: día tercero.

[14]Dijo Dios: “Haya luceros en el firmamento celeste, para *separar* el día de la noche, y sirvan de señales para solemnidades, días

y años; [15]y sirvan de luceros en el firmamento celeste para alumbrar
sobre le tierra”. Y así fue. [16]Hizo Dios los dos luceros mayores; el
lucero grande para regir el día, y el lucero pequeño para regir la
noche, y las estrelllas; [17]y los puso Dios en el firmamento celeste
para alumbrar la tierra, [18]y para regir el día y la noche, y para ***sepa-***
rar la luz de la oscuridad; y vio Dios que estaba bien. [19]Y atardeció
y amaneció: día cuarto.

[20]Dijo Dios: “Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revo-
loteen sobre la tierra frente al firmamento celeste”. [21]Y creó Dios
los grandes monstruos marinos y todo animal viviente que repta y
que hacen bullir las aguas según sus especies, y todas las aves ala-
das según sus especies; y vio Dios que estaba bien; [22]y los bendijo
Dios diciendo: “Sed fecundos y multiplicaos, y henchid las aguas de
los mares, y las aves crezcan en la tierra”. [23]Y atardeció y amaneció:
día quinto.

[24]Dijo Dios: “Produzca la tierra animales vivientes según su espe-
cie: bestias, reptiles y alimañas terrestres según su especie”. Y así
fue. [25]Hizo Dios las alimañas terrestres según su especie, y las bes-
tias según su especie, y los reptiles del suelo según su especie: y vio
Dios que estaba bien.

[26]Y Dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como
semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del
cielo, y en las bestias y en todas las alimañas* terrestres, y en todos
los reptiles que reptan por la tierra”.

[27]Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya*,
a imagen de Dios lo creó,
macho y hembra los creó.

[28]Y los bendijo Dios con estas palabras: “Sed fecundos y multi-
plicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del
mar y en las aves del cielo* y en todo animal que repta sobre la
tierra”.

[29]Dijo Dios: “Ved que os he dado toda hierba de semilla que exis-
te sobre la faz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto
de semilla; os servirá de alimento.

[30]“Y a todo animal terrestre, y a toda ave del cielo y a todos los
reptiles de la tierra, a todo ser animado de vida, les doy la hierba
verde como alimento”. Y así fue. [31]Vio Dios cuanto había hecho, y
todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto.

**2 [1]Concluyéronse, pues, el cielo y la tierra, y todo su aparato, [2]y
dio por concluida Dios en el séptimo* día la labor que había
hecho, y cesó en el día séptimo de toda la labor que hiciera. [3]Y ben-
dijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque en él cesó de toda la
obra creadora que Dios había hecho.**

**[4]Ésos fueron los orígenes* del cielo y de la tierra, cuando fueron
creados.**

V. 4 En NBJ «apartó», pero «separó» parece preferible, aquí y en el resto del capítulo, por la importancia de la idea de separación, común al relato bíblico y a muchos mitos de los orígenes.

V. 7 La frase «y así fue» parece fuera de lugar: en los vv. 9, 11, 15 y 24 viene después de la orden divina. El resumen genérico no aparece en la obra del segundo y quinto días. Nótese, además, que falta aquí la afirmación de la bondad de lo creado por Dios: «y vio Dios que estaba bien».

V. 9 (a) «En un solo conjunto» (aquí y en v. sig.) traduce dos expresiones distintas del texto hebreo, aunque tal vez por error, dada la similitud, se cambió aquí «conjunto de aguas» por «lugar».

(b) En este caso no hay repetición de lo expresado por la orden divina en términos narrativos, aunque en G leemos: «Y se acumularon las aguas de debajo del firmamento en sus conjuntos y apareció lo seco».

V. 11 «Y» añadido según el sentido.

V. 26 El hebreo dice «y en toda la tierra». Pero se rompería la homogeneidad de la enumeración, por lo que usualmente se admite la variante de Sir.: «y en los vivientes terrestres».

V. 27 «A imagen suya» no aparece en el griego.

V. 28 La enumeración es más breve que en el v. anterior, aunque en Sir. leemos «y en las bestias» (ganados) y en griego una frase más amplia.

V. 2,2 «Sexto» dicen Sam., G y Sir.

V. 4 Si la expresión es diferente de la de 5,1 (y otros pasajes), G traduce aquí la que encabeza las genealogías.

La obra de los seis días es un relato de P, aunque basado en la tradición. Una introducción (vv. 1-2) precede al relato (vv. 3-31); el descanso de Dios al séptimo día es la conclusión, que tiene consecuencias para el hombre. El relato es una "cosmogonía": expone el origen del mundo visible, "cielos y tierra". Reconocer que Dios creó al mundo y al hombre es un acto de alabanza, como en Sal 8. La creación manifiesta la sabiduría infinita de Dios, como lo dice la meditación de los sabios (Pr 8,22-31).

En el lenguaje del AT "crear" es una acción propia de Dios; puede ser una intervención histórica, como la liberación de los cautivos en

Babilonia (Is 40-55), y no sólo la que da origen a las criaturas. Aquí "crear" es llamar a los seres a la existencia, y eso ocurre "al principio": la mentalidad de entonces no imagina un comienzo absoluto; el v. 2, como 2,5, describe el caos primordial y presupone algo anterior a la intervención de Dios. Lo que había no era el mundo del hombre, sino lo inhabitable y desértico; además, reinaba la oscuridad y la tierra estaba cubierta por las aguas. Tendrán que juntarse para que aparezca la tierra firme (vv. 9-10). *Tehom* (el caos primordial, traducido aquí por "abismo") sería el equivalente de Tiamat, para los babilonios principio femenino de la creación; en la Biblia es masculino y designa lo inhabitable. El "viento de Dios", que aleteaba o soplaba sobre las aguas, no se refiere al aliento creador, pues Dios creará mediante la palabra a partir del v. 3; sería un superlativo para hablar de un huracán, o tromba, como el que arrebata a Elías, tal vez dejándolo en la cima de un monte o en lo profundo de un valle (2 R 2,11.16).

El cuerpo del relato nos habla de las intervenciones de la palabra de Dios. Todo es creado en seis días, pero el número de obras, ocho, no es igual al de los días. Las obras se reparten en seis días, poniendo dos en el tercero y el sexto. Hasta habría contradicción: se habla de días, pero los astros son creados el cuarto día. Pero el número de días era importante por la enseñanza sobre el descanso del sábado (2,2-3). Es indicio del cambio entre la tradición y el sentido que le da P.

Las obras no son del mismo orden. Con los Padres de la Iglesia, podemos distinguir la "obra de separación" y la "obra de ornamentación": la disposición del espacio habitable y la producción de los seres, principalmente los vivientes y el hombre. Las ocho obras forman dos grupos de cuatro: luz, firmamento, tierra firme y astros; vegetación, animales acuáticos, animales terrestres, hombre y mujer. No se nombran los seres de una categoría y luego los de la otra, pero la disposición es simétrica: las tres primeras obras y la quinta pertenecen a la obra de separación; la cuarta y las tres últimas, a la obra de ornamentación.

El relato es majestuoso y solemne, pero la solemnidad viene de la repetición de frases iguales o equivalentes. Los elementos de una obra dada son: 1) introducción narrativa: "Y dijo Dios"; 2) orden de que algo ocurra: "Haya luz"; 3) constatación narrativa de la realización de la orden: "y hubo luz"; la idea se reitera mediante "y así fue"; 4) un juicio de valor sobre la obra: "vio Dios que la luz estaba bien"; 5) integración en el esquema temporal: "y atardeció y amaneció: día primero".

Basta releer los vv. 3-5 para percibir que unos elementos no se han tomado en consideración por no aparecer siempre. La "separación" que Dios realiza sólo se menciona en la obra del primero y del segundo días; algo distinto es que la luz de los astros separe tiempos, distinga al día de la noche. Paralelamente, sólo en las tres primeras obras Dios da un nombre. Hacia el final, lo nuevo es la "bendición" de los animales marinos (v. 22) y del hombre y la mujer (v. 28), y el prever la alimentación de los humanos y de los demás vivientes (vv. 29s).

La primera obra es la luz (vv. 3-5). A la realidad objetiva se añade la significación simbólica: "luz" es salvación y vida. Viene de Dios (Sal 27,1), y un cambio radical de situación es pasar de las tinieblas a luz (Is 9,1; Sal 97,11). Goza de la "luz de la vida" quien escapa a un peligro mortal (Sal 56,14; Job 33,30). Pero es criatura, afirmación importante en un medio donde los astros son dioses. Pasado el peligro de divinización, se situará la luz en el ámbito de Dios: "Dios es luz" (1 Jn 1,5); "la Palabra era la luz verdadera, que ilumina a todo hombre" (Jn 1,9; ver 3-5; 1 Tm 6,16; St 1,17). En Gn 1 la sucesión de luz y tinieblas era necesaria para el esquema temporal, aunque sol y luna sean la obra del cuarto día. Si la "obra de separación" dispone el espacio del hombre, el tiempo es coordenada esencial; gracias a él hay "antes" y "después", noche y día. Si la unidad de cómputo es el día, los seis días no equivalen a las épocas que supone la ciencia en la formación-evolución del mundo: el "concordismo" no hace honor a la ciencia; ni es necesario para entender el texto bíblico.

La obra del segundo día consiste en la separación de aguas superiores e inferiores mediante la creación del firmamento (vv. 6-8). Este sería una cúpula sólida (Job 37,18) o una tienda desplegada (Sal 104,2; Is 40,22). Encima están las aguas superiores; de ellas proceden el diluvio (Gn 7,11-12), la lluvia y el granizo, la nieve y el hielo; Dios los manda a la tierra (Sal 104,13; Job 38,22-30). El firmamento es el cielo visible; lo dice el nombre dado por Dios. Más allá de la bóveda celeste está la morada de Dios, el "cielo de los cielos", aunque se dirá que ni ellos pueden contenerlo (1 Re 8,27) o que habita cielo y tierra (Dt 10,14). La vinculación local es aparente: Yahvé es un rey sentado en su trono (Is 6,1; 1 R 22,19). El NT hará del cielo la morada de los resucitados (Hb 12,22s; Ap 12,12).

La tercera intervención de Dios hace aparecer la tierra firme (vv. 9-10). El suelo, los continentes, ya estaban allí; lo cubrían las aguas

inferiores. La representación es diferente a la de Job 38,4.6, que habla de un edificio: Dios le pone cimientos y tiene su piedra angular. Dios fija los límites al océano (Job 38,8-12). La segunda y tercera obras organizan el espacio del hombre: al "caos" (v. 2) sucede el "cosmos", un todo ordenado en que hay "arriba" y "abajo" (vv. 6-8), "aquí" y "allí" (vv. 9-10).

La cuarta obra (vv. 11-13), segunda del tercer día, parece extraña: Dios da orden a la tierra que produzca la vegetación. Si hay un eco del mito de la madre-tierra, como en Is 61,11, la tierra produce por orden de Dios, no por sí misma. Lo que la tierra produce guarda un orden: hay clases o especies, como habrá especies en los animales marinos, las aves y los animales terrestres. Hablar de especies está relacionado con la distinción entre lo puro y lo impuro (Gn 7,2; Lv 11,14.22.29; Dt 14,13-18). Las que se nombran, para sugerir la totalidad, son los árboles frutales y las plantas que producen semillas; son las útiles para el hombre. A diferencia de la antigua Mesopotamia, no se nombran las plantas medicinales.

El segundo tríptico temporal comienza con la creación de los astros (vv. 14-19), última de la "obra de separación". Llama la atención su extensión; se debe a lo repetitivo de la expresión en la orden divina y al constatar la realización. La amplitud tiene una explicación: los antiguos orientales divinizaban al sol y a la luna. Todavía el texto bíblico (vv. 16 y 18) les reconoce un dominio, aunque limitado y subordinado. El Creador es el único soberano absoluto; sol y luna sólo realizan la tarea que él les asignó. La orden divina les atribuye una función, iluminar, ser luceros. Por el sol y la luna hay en el día sucesión de luz y tinieblas. Si los días se añaden a los días, es posible contar el tiempo y separar en la semana los días laborables y el sábado, o señalar la fecha de las grandes fiestas anuales. Alabemos al Señor, dueño del tiempo, por habernos dado los astros; ellos lo alaban realizando su tarea (Sal 136,7-9).

La creación de los vivientes marinos y de las aves (vv. 20-23) tiene rasgos propios. Dios ordena que aparezcan en su medio. La expresión de la orden es general; menciona a los se-movientes marinos y a los que tienen la capacidad de volar por el aire y elevarse frente al cielo. Sólo al constatar la ejecución de la orden se habla de especies de aves; entre los vivientes acuáticos se distingue a los "grandes monstruos marinos" frente a los demás. El término hebreo para designarlos (*tannînîm*) no

es fácil. En singular, *tannîn*, puede ser el monstruo marino primordial, también llamado Leviatán o Rahab (Is 27,2; 51,19; Job 3,8; 7,12; Sal 74,13), pero también significa "serpiente", "dragón", "monstruo marino". La de Gn 1,20 o Sal 148,7 es una de las significaciones posibles; hay otros casos en que se trata de animales, criaturas de Dios (Ex 7,9 y 12; Sal 91,13). Él les confiere la "bendición", la capacidad de multiplicarse, de transmitir la vida a seres de su misma especie.

Los vivientes terrestres (vv. 24-25) son la primera obra del sexto día. Dios ordena a la tierra producirlos. Podemos comparar con la orden de producir la vegetación (v. 11). Pero si se toma en cuenta el matiz de los verbos, hay diferencia entre "producir lo verde" y "hacer salir" a los animales terrestres. También aquí hay especies, pero la expresión en la orden y en la realización no es igual: las "bestias" son los grandes animales, en su conjunto (Gn 6,7; 7,23; 8,1.17), o sólo los domésticos, distintos de las "alimañas del campo" (2,20); el término "reptiles" expresa la capacidad de moverse y desplazarse, lo que puede ser cualidad común a todo animal; aquí debe ser algo diferente a lo expresado por los otros términos. Extraña que, aunque se constata su "bondad", no se hable de "bendición".

La última obra, culminación de la tarea de Dios, es la creación del ser humano; nos los dice al comienzo el discurso divino en cohortativo plural, "hagamos", en vez de una orden en yusivo. ¿Por qué "hagamos"? No existe en hebreo el plural mayestático. Uno pensaría entonces que Dios se cuenta con una pluralidad, como la "corte divina" de Job 1-2, si no hay que recurrir a un contexto inmediatamente mitológico (Sal 84,1; Dt 32,8-9). No nos consta que tal sea el presupuesto, y existe una explicación gramatical: cuando uno delibera para tomar una decisión, el resultado puede expresarse en plural, como en Gn 11,7. Por Is 6,8 sabemos que singular y plural son equivalentes.

Dios decide crear al hombre: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como nuestra semejanza». La diferente partícula hebrea, como lo muestran las variantes de 5,1.3 y 9,6, no implica un matiz diferente. El primer término ("imagen") significa escultura, estatua o imagen, pudiendo tratarse de un ídolo (Am 5,26); el segundo ("semejanza") evoca la idea de una cosa comparable a otra, como un altar es conforme al modelo que reproduce (2 R 16,10-16). El hombre, criatura entre las criaturas, recibe como don cualidades que no comparte con los demás vivientes. ¿Será porque, gracias a su inteligencia y

voluntad, está abierto a la trascendencia o porque puede entrar en diálogo con Dios? Hay varias explicaciones, pero no debemos olvidar que el pensamiento del AT es concreto. Lo que sugiere el contexto es que el ser humano es el lugarteniente de Dios; ejerce un dominio sobre los demás vivientes. El plural "dominen" implica que hombre y mujer han recibido ese poder. También Sal 8,6-7 pasa del «apenas inferior a un dios lo hiciste» al «todo lo pusiste bajo sus pies». En el NT la perfecta imagen de Dios es Cristo (Col 1,15); los seres humanos hemos recibido la vocación de reproducir esa imagen (Rm 8,29).

Si a otros vivientes Dios los bendice con unas palabras (v. 22), al hombre y a la mujer los bendice dirigiéndoles la palabra (v. 28). De la fecundidad, capacidad de transmitir la vida, deriva la multiplicación; así los humanos podrán extenderse por la tierra, llenarla. Hasta hay un dominio de la tierra, no limitado a vivientes, pero, como en v. 26, se concreta mencionando el que ejercerán sobre los vivientes.

Dios indica cómo se alimentará el hombre, como en 2,8-9.15 o Sal 104,27-28. En P hay gradación entre este momento y la salida del arca después del diluvio (9,2-5): en el momento de la creación, la alimentación se limita a las plantas que dan una semilla y a los frutos de los árboles; después del diluvio, el hombre podrá inmolar animales y alimentarse con su carne, pero no con su sangre. La diferencia puede explicarse por la asimilación del tiempo del comienzo al tiempo del fin (Is 11,5-9). Dios también establece cómo se han de alimentar los otros vivientes terrestres, incluidos los pájaros (v. 29): con la hierba del campo.

El v. 30 constituye un resumen. Si todavía no escuchamos el último dato temporal, el superlativo «estaba muy bien» engloba todo lo creado por Dios; no se limita al hombre. Este superlativo es la valoración que se repite en los Salmos, sobre todo 104 y 148 (y 8 para el hombre), en alabanza del Creador. La bondad de los seres no es una cualidad añadida. Todo es bueno porque cada cosa responde al fin que Dios se propuso al crearla; contribuye a la armonía del conjunto siendo distinta de las otras.

La conclusión del relato constata que Dios había terminado su obra creadora; no prosigue el séptimo día (2,1-3). Dios "descansa"; que el dios creador descanse, sea un "dios ocioso", es idea común en la historia comparada de las religiones. Intervenir de nuevo sería romper el orden cósmico. Aquí el descanso de Dios no constituye un

valor absoluto, ni implica que Dios descanse desde que terminó la creación. El Sal 104 dice al final (vv. 27-32) que Dios, con su providencia, mantiene en el ser y en la vida a todas sus criaturas. Aquí lo importante es que el hombre comprenda e imite el ejemplo de Dios. Los términos "labor", que sugiere el trabajo del hombre, y "descansar" o "sabatizar" equivalen a reconocer la santidad del séptimo día y respetarla. Así lo vieron quienes motivaron el precepto del sábado mediante el ejemplo de Dios en el séptimo día (Ex 20,12 y 31,17).

La última frase (v. 2,4a) es más propia como encabezado de una genealogía, como en 5,1 y 10,1. A pesar del término "generaciones", la función es desmitizadora: a diferencia de las "generaciones", de que proceden dioses y hombres, el origen de los seres creados se encuentra en la intervención divina mediante la palabra.

En el NT el prólogo de Juan (1,1-18) es relectura cristiana del relato de creación. La Palabra, que luego planta su tienda en medio de nosotros, existía desde el "principio", más aún, en y con Dios es el principio anterior a todo principio. Principio de lo creado, es luz y vida de lo creado y acompaña a la historia del mundo y del hombre, aunque los hombres prefirieran vivir en las propias tinieblas: la Palabra vino a los suyos y ellos no fueron capaces de recibirla. Pero quienes la reciben, reciben la plenitud de la vida, "gracia sobre gracia". La fidelidad de Dios se comprende definitivamente cuando la Palabra nos manifiesta al Padre: «quien me ve, ve al Padre» (Jn 14,9).

2. La prueba de la libertad. El paraíso (2,4b - 3,24)

El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo, [5]no había aún en
la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había
germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la
tierra, ni había hombre que labrara el suelo. [6]Pero un manantial bro-
taba de la tierra y regaba toda la superficie del suelo. [7]Entonces Yahvé
Dios *modeló*[*] al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices
aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente.

[8]Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde
colocó al hombre que había formado. [9]Yahvé Dios hizo brotar del
suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para

comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la cien-
cia del bien y del mal.
[10]De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repar-
tía en cuatro brazos. [11]Uno se llama Pisón: es el que rodea todo el
país de Javilá, donde hay oro. [12]El oro de aquel país es fino. Allí se
encuentra el bedelio y el ónice. [13]El segundo río se llama Guijón: es
el que rodea el país de Cus. [14]El tercer río se llama Tigris: es el que
corre al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Eufrates.
[15]Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de
Edén, para que lo labrara y cuidara. [16]Y Dios impuso al hombre este
mandamiento: “De cualquier árbol del jardín puedes comer, [17]mas
del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día
que comieres de él, morirás sin remedio”.
[18]Dijo luego Yahvé Dios: “No es bueno que el hombre esté solo.
Voy a hacerle una ayuda adecuada”. [19]Y Yahve Dios ***modeló*** del
suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los
llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada
ser viviente tuviera el nombre que el hombre le diera. [20]El hombre
puso nombres a todos los ganados, a* las aves del cielo y a todos
los animales del campo, mas para el hombre no encontró una
ayuda adecuada. [21]Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo
sueño sobre el hombre, que se durmió. Y le quitó una de las costi-
llas, rellenando el vacío con carne. [22]De la costilla que Yahvé Dios
había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hom-
bre. [23]Entonces éste exclamó:
“Esta vez sí que es hueso de mis huesos
y carne de mi carne.
Ésta será llamada mujer,
porque del varón ha sido tomada.
[25]Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su
mujer, y se hacen* una sola carne.
[26]Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se
avergonzaban uno del otro.

3 [1]La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo
que Yahvé Dios había hecho. Y dijo a la mujer: “¿Cómo es que
Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?”.
[2]Respondió la mujer a la serpiente: “Podemos comer del fruto* de

los árboles del jardín. [3]Mas del fruto del árbol* que está en medio
del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de
muerte". [4]Replicó la serpiente a la mujer: "De ninguna manera
moriréis. [5]Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis
de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del
bien y del mal". [6]Y como viera la mujer que el árbol era bueno para
comer, apetecible a la vista y* excelente para lograr sabiduría,
tomó de su fruto, y dio también a su marido, que igualmente
comió*. [7]Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron
cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se
hicieron unos ceñidores.

[8]Oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvé Dios que se pasea-
ba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se
ocultaron de la vista de Yahvé Dios por entre los árboles del jardín.
[9]Yahvé Dios llamó al hombre y le dijo: "¿Dónde estás?". [10]Éste con-
testó: "Te oí andar por el jardín y he tenido miedo, porque estoy
desnudo; por eso me he escondido". [11]Él replicó: "¿Quién te ha
hecho ver que estabas desnudo? ¿Has comido acaso del árbol del
que te prohibí comer?". [12]Dijo el hombre: "La mujer que me diste
por compañera me dio del árbol y comí". [13]Dijo, pues, Yahvé Dios a
la mujer: "¿Por qué lo has hecho?". Contestó la mujer: "La ser-
piente me sedujo, y comí".

[14]Entonces Yahvé Dios dijo a la serpiente:
Por haber hecho esto,
maldita seas entre todas las bestias
y entre todos los animales del campo.
Sobre tu vientre caminarás
y polvo comerás
todos los días de tu vida.
[15]Enemistad pondré entre ti y la mujer,
entre tu linaje y su linaje:
Él te pisará la cabeza
mientras acechas tú su calcañar.
[16]A la mujer* le dijo:
"Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos:
con dolor* parirás los hijos.
Hacia tu marido irá tu deseo,
y él te dominará.

17 Al hombre le dijo: "Por haber escuchado la voz de tu mujer y
comido del árbol del que yo te había prohibido comer,
maldito sea el suelo por tu causa:
con fatiga sacarás de él el alimento
todos los días de tu vida.
18 Espinas y abrojos te producirá,
y comerás la hierba del campo.
19 Con el sudor de tu rostro comerás el pan,
hasta que vuelvas al suelo,
pues de él fuiste tomado.
Porque eres polvo y al polvo volverás.
20 El hombre llamó a su mujer "Eva", por ser ella la madre de
todos los vivientes. 21 Yahvé Dios hizo para el hombre y su mujer
túnicas de piel y los vistió. 22 Y dijo Yahvé Dios: "Resulta que el hom-
bre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el
bien y el mal. Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome
también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre".
23 Y lo echó Yahvé Dios del jardín de Edén, para que labrara el suelo
de donde había sido tomado. 24 Tras expulsar al hombre, puso
delante del jardín de Edén querubines*, y la llama de espada
vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida.

V. 7 En NBJ «formó» (lo mismo en el v. 19). El verbo expresa la acción propia del alfarero, pero el «construyó» del v. 22 es equivalente.

V. 20 En las principales versiones antiguas (G, Sir., V y Targum Jonatán) se añade «todas»; es uniformar con lo que precede y sigue.

V. 25 En G (menos claramente en Sir., V y Targum Jonatán; ver Sam.) se añade «ambos».

V. **3**,2 Variantes: en G^A «de todo/cualquier fruto»; en Sir. «del fruto de todo árbol».

V. 3 «de este árbol» en Sam.

V. 6 (a) En el hebreo se repite aquí el sujeto («el árbol»), pero es omitido por G y V.

(b) A pesar de haberse dicho ya de la mujer, G y Sam. ponen el verbo en plural («y comieron» en vez de «que también comió»).

V. 16 Tanto Sam. como las versiones antiguas (G, Sir. y V) leen «y a la mujer dijo».

V. 24 Teniendo en cuenta que G tiene un «y colocó» después de «jardín de Edén», pudiera conjeturalmente traducirse: "Y expulsó al hombre y lo colocó al oriente del jardín de Edén, y puso querubines...".

La atribución del relato a J no es evidente: el nombre divino es "Yahvé Dios", no "Yahvé" a secas, y hay además una diferencia: en G el nombre normalmente es "Dios" (*Theos*, correspondiente al hebreo

Elohim), lo que complica el problema. Y "Yahvé Dios" sería característico de textos litúrgicos tardíos. Pero el relato presenta afinidad con las tradiciones J, de la prehistoria bíblica y posteriores, en expresión, estilo y pensamiento.

El relato fusiona varias tradiciones. Las principales son un relato de creación y otro del paraíso. El segundo viene después y ocupa prácticamente todo el cap. 3, pero como nexo de las tradiciones, se anticipan unos elementos al cap. 2, parte medular del relato de creación. Éste no es una cosmogonía completa como 1,1-2,4a, sino una "antropogonía": se limita a la formación del hombre y de la mujer; la de los demás vivientes es un intento por encontrar la "ayuda adecuada" para el hombre (vv. 18-20). Los presupuestos son diferentes: en el relato de creación el hombre fue creado para labrar el suelo (2,5.15); en el relato del paraíso, labrar la tierra es el castigo de la desobediencia (3,17-19). Con presupuestos distintos, ambos relatos tienen en común el dato de un jardín (vv. 8 y 15 y vv. 9 y 16-17 respectivamente).

El relato de creación parte de una situación previa (2,4b-7); prosigue con la formación del hombre (v. 7); Yahvé provee a su alimentación plantando un jardín, que el hombre debe cultivar (vv. 8.15); Yahvé Dios constata que «no es bueno que el hombre esté solo» y le busca una «ayuda adecuada» (v. 18) en dos fases: la formación de los animales (vv. 19-20) y la de la mujer (vv. 21-23). El v. 24 es la conclusión. La repetición parcial del v. 15 respecto al v. 8 se debe a una digresión: la noticia sobre los cuatro ríos (vv. 10-14).

Los elementos anticipados del relato del paraíso son la transición mediante 2,25, la descripción del jardín (v. 2,9) y la prohibición (vv. 16-17). En la tradición del paraíso hay dualidad: 2,9 menciona el "árbol de la vida" y el "árbol de la ciencia del bien y del mal". El desarrollo de 3,1-19 supone el segundo, pero 3,22.24 habla del árbol de la vida. Hay diferentes presupuestos en la conclusión (vv. 21-24): el hombre y la mujer son expulsados del jardín en castigo de su desobediencia (v. 23), o Yahvé toma medidas para que el hombre y la mujer no coman el fruto del árbol de la vida; por ello los pone fuera del jardín y lo guarda celosamente (3,24). Estamos ante el resultado de la fusión de tradiciones; hasta se conservan variantes. Textos mesopotámicos sobre los orígenes apoyan la explicación que recurre a la dualidad de tradiciones. Algunos elementos (2,10-14 y 3,20) ten-

drían otro origen. La unificación de tradiciones en un todo significativo es un procedimiento característico de J.

El lenguaje sobre la creación no es preciso. Según la expresión inicial (2,4a), Yahvé Dios "hizo" la tierra y el cielo. Se le atribuye el origen del mundo, "cielo y tierra"; pero la expresión no tiene la connotación teológica de "crear" como en 1,1-2,4a. Más adelante, los verbos que expresan la acción de Dios, "modelar" y "formar", también parecen muy generales. La afirmación de la creación del mundo por Dios se expresa en una frase temporal: la intervención divina tiene lugar en "un día"; en un vago "cuando".

Yahvé Dios interviene cuando aún no había algo (v. 5). Como en 1,2, hablar del caos anterior resulta de la dificultad para expresar un comienzo absoluto: había algo, pero no lo que conocemos, el mundo del hombre. La carencia es doble: no había arbusto alguno ni la vegetación del campo. "Campo" puede designar lo que el hombre cultiva (Gn 37,7) o el dominio de las fieras salvajes (4,8). Los términos "arbusto" y "hierba", sobre todo el segundo, indican que la vida humana era imposible por no haber lo necesario para su sustento (ver 1,29; 9,3 y Sal 104,14-15). La carencia tiene una doble explicación: Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había seres humanos para labrar el suelo; sin el hombre (*'adam*) no hay suelo cultivable (*'adamâ*). Pero había un fenómeno de signo contrario: algo brotaba de la tierra (v. 6). La expresión vaga tiene una explicación: el término hebreo por "manantial" (*'ed*) es raro; en Job 36,2 se trataría de la lluvia, que baja sobre la tierra, en vez de "subir" a la superficie (sentido literal del verbo; en NBJ traducido por "brotaba"). Sólo el contexto permite precisar de qué se trata. Que el suelo recibiera el agua necesaria es el presupuesto del jardín en los vv. 8-9.15.

La formación del hombre constituye una serie de dos acciones divinas; el resultado es el hombre como ser viviente. Yahvé Dios "modela". El verbo es característico: en dos tercios de los usos del AT el sujeto es Dios, pero lo que modela es variado: el hombre, los animales (v. 19), los montes (Am 4,13), el mundo entero (Jr 10,16 y 51,19), entre otros elementos. Su equivalente más frecuente es "hacer". "Modelar" viene del lenguaje ordinario y describe la labor del alfarero (Jr 18,2s). No es una exclusiva: también modela el que forma un ídolo de metal (Is 44,12). La imagen del alfarero está en el trasfondo: la materia que Yahvé usa es "polvo" tomado del "suelo", como

en Sal 103,14; Si 3,20. El "polvo" no es lo que el alfarero trabaja, pero el término es importante en la condena (3,19). Es tópico afirmar que el hombre vuelve al polvo (Sal 104,29; Jon 34,14s; Si 12,7). La otra acción divina consiste en insuflar en sus narices el aliento de vida. La expresión es realista: el hombre respira y su respiración, signo de vida, tiene por órgano la nariz. El resultado es el hombre, ser viviente porque respira. Uno entre los vivientes, el autor no dice qué lo distingue de los demás. Tomando las cosas por el otro extremo, el salmista expresa también lo común a todo viviente: «les retiras tu soplo y expiran, y retornan al polvo que son» (Sal 104,29).

La concepción del AT no es dualista: no se podrá decir que el hombre es un "compuesto", que hay en él elementos distintos, una parte material, el cuerpo, y una parte espiritual, el aliento de vida dado por Dios, el alma. Todo el hombre, en su dimensión corporal y en aquella que sobrepasa la "carne", es criatura de Dios. La unidad, en apariencia indisoluble, hizo que sólo tardíamente se llegara a la fe en una vida más allá de la muerte, que fuera distinta de la supervivencia en el *Seol*, donde el hombre es la sombra de lo que fue.

De alfarero, Yahvé Dios pasa a ser el jardinero que "planta" un jardín (v. 8). La indicación del lugar es vaga: "en Edén, al oriente". Luego (vv. 9.15; 3,23-24), por influencia de la tradición del paraíso, se precisa que es el "jardín de Edén". Ecos de esa tradición son Ez 36,35 y Jl 2,3; otros textos (Gn 13,10; Is 51,3; Ez 28,13 y 31,9) hablan de un "jardín de Dios". "Edén" es término geográfico sin relación con un jardín en Gn 4,16 y Ez 31,16.18. El nombre puede estar relacionado con Bet Edén (Am 1,5; Is 37,12), el *bit adinu* mesopotámico en el Éufrates medio. El "jardín" plantado, si el hombre tiene que labrarlo para su sustento, no tiene las connotaciones que le da G al traducir por "paraíso", palabra persa que designa en su origen un "jardín de delicias amurallado". Para el autor del texto bíblico el "jardín en Edén" debía de evocar una región de proverbial abundancia situada al Este. Por la correlación entre el tiempo de los orígenes y la del fin, Ez 47,1-12 describirá como un paraíso el jardín donde brota el manantial del templo.

También se refiere al jardín el v. 9, pero aquí Yahvé no "planta", "hace brotar". La descripción está relacionada con la vista y el gusto: los árboles eran bellos; sus frutos, sabrosos. Allí había todos los árboles imaginables, pero son dos los que retienen la atención del narra-

dor: el "árbol de la vida" y el "árbol la ciencia del bien y del mal". Que estuvieran "en medio del jardín" se dirá del segundo en 3,3; aquí la expresión no es clara: "en medio del jardín" se encuentra, en hebreo, después del primero y antes del segundo. Del árbol de la vida sólo se hablará en 3,22.24; antes es importante para el relato el otro árbol. Su nombre no es una constante; pudiera no ser un dato de la tradición y derivar de su papel en la tentación.

Los vv. 10-14 son una tradición particular de carácter geográfico. Era proverbial la feracidad del jardín, que dependía de un manantial (v. 6 y Sal 46,5); de él procederían "cuatro brazos" (en hebreo "cabezas") o ríos principales. El número 4 es sinónimo de perfección, como cuando se habla de los 4 puntos cardinales o los 4 vientos (Za 1,8.11). Los cuatro ríos van por pares; la claridad del segundo par no se extiende al primero. "Pisón" sería el "Saltón/Saltarín", como al hablar de la alegría de la liberación, similar a la de un ternero retozón (Jr 50,11; Ml 3,20). Se ha pensado en los ríos de la India, Indo o Ganges, pero se dice que rodea el país de Javilá, nombre de una región del norte de Arabia, si no de toda ella (Gn 10,7.29; 25,18). Arabia pasaba por ser el país del oro, uno de los tres productos de que se habla. Es proverbial, como en Mt 2,11, describir la riqueza mediante tres productos. Se discute si el bedelio es un metal, como oro y ónice, o una planta aromática. Para "Guijón", si el nombre hace pensar en el manantial al pie de la colina de Jerusalén (1 R 1,33.38.45), no parece haber relación: difieren por un detalle de escritura, aunque ambos proceden de un verbo que expresa el brotar de un manantial (2 S 2,24) o el paso arrollador de un río en crecida (Job 40,23). Se dice que rodea el país de Cus, nombre con que se conocía a Nubia-Etiopía-Sudán. Por ello, se ha pensado en el Nilo y sus cataratas. Los otros dos ríos son conocidos, el Tigris y el Éufrates, que forman el país llamado "Entre-ríos", Mesopotamia; del primero se dice que pasa al oriente de Asiria.

El v. 15 vuelve a la descripción del jardín. Si parte es reiteración de datos que quedaban lejos por la interrupción de vv. 10-14, lo nuevo es que Yahvé Dios coloca al hombre en el jardín «para que lo labrara y cuidara». Se completa un círculo respecto al v. 5: no había lluvia, pero sí un manantial (v. 6), que hace posible plantar un jardín de árboles frutales (v. 8); no había hombre, pero ya fue modelado uno (v. 7): él puede labrar ese jardín y obtener su sustento de aquellos árboles.

El “mandamiento” que Yahvé Dios impone al hombre (vv. 16-17) está formado por una concesiva y una prohibición. La concesión implica que el hombre dispone de lo necesario para alimentarse: no tiene que preocuparse por nada. La prohibición de comer del fruto de un árbol, el de la “ciencia del bien y del mal”, se formula como las leyes que declaran reo de muerte al autor de una falta (Ex 21,12.15-17; 22,18). El hombre y la mujer quebrantarán la prohibición y no se sigue la muerte. ¿Se tratará de muerte “espiritual”? Es difícil afirmarlo. Todo depende del sentido que se dé a la expresión “el día en que”. Como en Ex 10,28, su sentido no sería puntual. Si hay transgresión, todavía falta la sentencia y su ejecución. Lo importante es que el hombre comprenda que la libertad recibida de Dios no es la autonomía total. El hombre debe vivir en dependencia de Dios, su Creador; un no a la vida según la voluntad de Dios es un no a Dios. Alejarse de la voluntad de Dios es escoger la muerte y no la vida (Dt 30,15-20). Al final, el relato traducirá espacialmente la lejanía de Dios (3,23s): el hombre debe vivir fuera del jardín, lejos del lugar donde Yahvé Dios venía a visitarlo (3,8).

Formar al hombre y proveerlo del alimento necesario no es todo: Yahvé Dios nota que algo falta (v. 18): no está bien que viva solo. El inconveniente no existe en la tradición P: Dios creó un ser social, dos sexos complementarios (Gn 1,27). Si la soledad no está bien, Yahvé se propone darle una “ayuda adecuada”. La expresión hebrea es difícil de traducir; implica una persona que sea el *alter ego*, *vis-à-vis*, interlocutor. “Ayuda” no implica subordinación: subraya que una persona es el sostén de otra (Is 30,5; Os 13,9). Hombre y mujer serán el uno para el otro ese apoyo, ese interlocutor. Se puede glosar mediante compuestos: se implican compañía y comunidad, correspondencia y corresponsabilidad.

La formación de los animales (vv. 19s) es un primer intento. Dios los “modela” como al hombre (v. 7) y los conduce ante él. De ello resultan dos cosas: el hombre les da un nombre, los integra en su mundo, lo que sería acto de dominio, como el concedido por Dios en 1,26.28, pero no son la “ayuda adecuada”. En el segundo intento Yahvé le procura otra cosa (vv. 21-24). El pasaje, muy plástico, describe una serie de acciones divinas y la reacción entusiasta del hombre; el narrador hace el comentario final. La primera acción es infundir un “profundo sueño”, un letargo (Gn 15,12), al hombre: no podía

ser testigo del obrar de Dios y, no conociendo el resultado, tal vez no habría aceptado que le sacaran una costilla. Yahvé "forma" (o "construye") a la mujer a partir de la costilla. El verbo expresa la construcción, incluso en sentido figurado (2 S 7,11b); a veces tiene sentido creacional (Am 9,6), como en otras lenguas semíticas. Se ha ilustrado el pasaje con las estatuillas de Jericó: el trabajo se facilita si el alfarero modela cabeza y extremidades a partir del tronco; para ello usa algo sólido, como un trozo de madera.

La reacción aprobatoria (v. 23) tiene forma rítmica, si no poética. El hombre declara a la mujer «hueso de mis huesos y carne de mi carne». Es la "fórmula de parentesco"; las dos comparaciones pueden usarse separada o conjuntamente (Gn 29,14; Jc 9,2-3; 2 S 19,13-14). "Será llamada 'mujer', porque ha sido tomada del 'hombre'" es un juego de palabras intraducible, aunque se han sugerido 'hembra' y 'hombre', 'varona' y 'varón'. El comentario del narrador (v. 24) afirma que hombre y mujer forman la comunidad humana fundamental: se crean entre hombre y mujer lazos tan profundos, los del amor, que desplazan a segundo término la relación inicial con los padres.

La desnudez no avergonzaba (v. 25). Es una transición al relato del paraíso, y salta a la vista la relación con 3,7.21. Se ha relacionado con la evolución cultural del hombre primitivo. El paso del "hombre desnudo" al "hombre vestido" es frecuente en los mitos sobre los orígenes, como en el episodio de Enkidu de la *Epopeya de Gilgamesh*.

La tentación (3,1-5) tiene lugar durante el diálogo entre la serpiente y la mujer (vv. 1b-5); lo precede la breve introducción (v. 1a), que presenta al nuevo personaje, la serpiente. Quién sea este personaje es una pregunta que se ha respondido diversamente; la respuesta tradicional es de sobra conocida: la serpiente es Satanás, el "tentador"; puede ser Baal, dios de la fecundidad y rival de Yahvé en buena parte de la historia religiosa de Israel. Los datos realistas, si era «uno de los animales del campo que Yahvé Dios había hecho», no corresponden a tales suposiciones. Que hable es un elemento tomado del mundo de las fábulas; es el tentador por lo que se dice: era "el más astuto de los animales" (ver Mt 10,16).

La serpiente hace a la mujer una pregunta: ¿es verdad que Yahvé les ha prohibido comer los frutos de los árboles del jardín (v. 2a)? La prohibición divina (2,17) se generaliza: no es lo mismo prohibir comer el fruto de un árbol que el de todos. La mujer responde (vv. 2-

3) y aclara las cosas: la prohibición divina es justa. No la repite textualmente; "ni lo toquéis" viene de su cosecha. Quien no se toma la molestia de ser exacto, tal vez está dispuesto a discutir la prohibición.

La serpiente (vv. 4-5) responde que no tendrá lugar la consecuencia temida, que no morirán por comer el fruto de ese árbol. La razón alegada es insidiosa: Yahvé Dios estaría impidiéndoles beneficiarse de un resultado positivo, expresado en dos pasos. Comer de aquel fruto, en efecto, tendría un primer resultado, consistente en que «se os abrirán los ojos». Si los ojos se abren, de pronto ven lo que antes no veían, como Abrahán el carnero que sacrifica en vez de su hijo Isaac (Gn 22,13). Además, llegarían a ser «como dioses, conocedores del bien y del mal». Es discutido si hay que traducir "como dioses" o "como Dios", y también a qué se refiere el "conocimiento del bien y del mal". Probablemente lo que entra en línea de cuentas es la capacidad de determinar por sí mismo lo que es bueno o malo. La tentación es insidiosa: presenta como bueno lo que no lo es; inclina a la mujer, y al hombre, a desear decidir por sí mismos lo que es bueno o malo, en vez de someterse a la voluntad de Dios. "Ser como Dios" es querer sustituirse a él; no se acepta que la libertad humana no es autodeterminación.

Si hay tentación, nada pasaría sin la transgresión. El narrador describe el proceso por el que la mujer pasa de una a otra (v. 6). La mujer "ve", supuestamente, y su visión le señala las cualidades del fruto de aquel árbol. Las dos primeras se refieren a los sentidos, "bueno para comer" y "agradable a la vista"; uno pensaría que el orden debería invertirse: primero interviene la vista y luego el gusto. La tercera cualidad está en una dimensión en que los sentidos no juegan el papel decisivo; aquí interviene la razón discursiva. La mujer hace un juicio de valor a partir de las palabras de la serpiente; el supuesto, que sea un medio excelente para lograr la sabiduría, sobrepasa lo comprobable. El resultado es que la mujer come el fruto y lo da al hombre; no necesita que lo convenzan. La solidaridad fundamental del hombre y la mujer (2,23-24) tendrá también una dimension negativa: se apoyan en el camino del mal. La transgresión tiene consecuencias: se les abren los ojos y ven algo nuevo; pero el resultado, darse cuenta de su desnudez, no es el esperado. Seguir así parece indebido, como se ve por el v. 10; por eso remedian la situación con unos ceñidores de hojas de higuera.

Si ha habido transgresión, Yahvé quiere descubrirlo (vv. 8-10). Que se pasee en el jardín a la hora de la brisa, visualiza las cosas antropomórficamente, pero el antropomorfismo no es nuevo en el relato. En el transfondo está uno de los días calurosos del Mediterráneo oriental; la brisa de la tarde, venida del mar, invita a salir a tomar el aire; cuánto mejor si el paseo puede hacerse en un jardín y a la sombra de los árboles. El hombre y la mujer, advertidos de la presencia de Yahvé por el ruido de sus pasos, lo que no es un hecho banal (1 R 14,6 y 2 R 6,32), sino el signo de su presencia, como cuando advierte a David que está allí para auxiliarlo contra los filisteos (2 S 5,24; ver 1 R 9,9-13), se ocultan, no quieren que Yahvé Dios los vea en su nuevo estado; pero él sabe que se habían escondido. Si llama al hombre (v. 9), no es sólo porque intenta descubrir a quiénes se han ocultado; lo que hace expresa la preocupación por su creatura. El hombre (v. 10) responde que ha tenido miedo y se había escondido cuando él se acercaba. Su miedo procede de su desnudez. El temor es resultado de la transgresión: el pecador querría que su falta no fuera descubierta, aunque también exista el extremo de no temer a Dios ni en su presencia (Sal 36,2).

El interrogatorio (vv. 11-13) revela al hombre la gravedad de su transgresión. Las preguntas de Yahvé y las respuestas recibidas muestran cómo se llegó a la falta. En el proceso de la transgresión intervinieron la serpiente, la mujer y el hombre, pero Yahvé sigue el orden inverso al descubrirlo; los dichos condenatorios (vv. 14-19) vuelven al orden inicial. Yahvé pregunta primero al hombre; si hay correlación entre comer el fruto del árbol prohibido y descubrir la propia desnudez (vv. 6-7), Yahvé quiere saber si lo ha comido, desentendiéndose de su prohibición. La respuesta del hombre es implícitamente afirmativa: admite el resultado, pero le echa la culpa a la mujer. ¿Por qué lo hizo? La mujer actúa de modo semejante: la culpable es la serpiente. Uno esperaría la pregunta a la serpiente, pero no vendrá. ¿Es indicar que el origen de la transgresión no está fuera del hombre? Sin duda; no habría transgresión sin la libertad del hombre, pero lo que lleva por mal camino es el uso indebido de la libertad.

Los dichos condenatorios (vv. 14-19) han sido considerados como desarrollo de la tradición; primitivamente la única sentencia era la expulsión del paraíso. Pero son importantes para el mensaje del relato bíblico, una clave sobre la situación del hombre ante Dios. El con-

texto sería de tipo judicial: son la sentencia condenatoria de los culpables. Pero el carácter judicial es genérico. Más decisiva es la intervención de la maldición, pero hay una diferencia: Dios maldice a la serpiente (v. 14), pero sólo maldice a la tierra a causa del hombre, no al hombre mismo (v. 17). La expresión, si no es poética, tiene carácter rítmico.

Dios comienza por la serpiente (vv. 14-15). La frase inicial relaciona la condena con la falta; la sigue una maldición. La maldición, más si viene de Dios, es palabra efectiva; como la de Caín (4,11), es directa; el resultado es una separación del resto de los animales. Que la serpiente deba arrastrarse sobre su vientre no implica que antes se desplazara de otro modo; lo normal-actual es resultado de la maldición divina. No debemos considerar como inexactitud que la serpiente supuestamente se alimenta de polvo; lo importante es llevar la cabeza contra el polvo a causa de la maldición. Más importante, el pasaje explica la enemistad, que parece congénita, entre la descendencia de la serpiente y la de la mujer. Desde san Ireneo de Lyón (s. II), con elementos paralelos en la lectura mesiánica del judaísmo rabínico, es el "protoevangelio", el primer anuncio de la salvación venidera: la "descendencia" de la mujer es ante todo el "descendiente" privilegiado, Cristo, que nos rescata del poder de la serpiente, de Satán. Hasta habría tal "relectura" en Ap 12: la mujer, María-la Iglesia, que está por dar a luz, huye ante el dragón-Satán, arrojado a la tierra y dispuesto a devorar al "hijo" de la mujer, sea Cristo o los que siguen a Cristo; en los vv. 13-17 se trata principalmente de los cristianos. La guerra entre enemigos declarados reina en la situación presente, a diferencia de lo que habría ocurrido al principio y de lo prometido para la restauración mesiánica (Is 11,5-9), aunque Is 65,25 repite que la serpiente se alimentará de polvo, aparentemente como al principio, situación diferente de la actual.

La palabra a la mujer (v. 16) la concierne en su papel de madre y de esposa. Como madre dará a luz con dolor; como esposa se sentirá atraída por su marido, que la dominará. La existencia de la mujer estará doblemente limitada: tendrá su alegría en transmitir la vida, será la "viviente" (v. 20), pero no será un gozo sin sombras; la atracción hacia su marido, si la hace abandonar a los suyos (2,24), también significará sujeción indebida a él. En el relato de la creación, la expresión "ayuda que le corresponda" (2,18) y la declaración del

hombre (v. 23) hacían suponer la igualdad fundamental entre hombre y mujer; en la situación actual de la humanidad hay un dominio indebido del hombre hacia la mujer.

La condena del hombre (vv. 17-19) es particularmente solemne: el narrador cree necesario reiterar la razón de la condena y dice en qué consistirán las limitaciones impuestas. Pero la amplitud de la expresión no se explica sólo por la solemnidad o por el carácter rítmico, o poético, de la expresión. Hasta habría tensión entre la condena al duro trabajo para obtener del suelo el sustento (v. 17) y comer la "hierba" del campo, lo que él produzca por sí mismo.

La razón de la condena es doble, pero ambas cosas van juntas: lo hecho manifiesta que el hombre hizo caso a la voz de la mujer y se desentendió de la prohibición divina. Yahvé Dios pronuncia una maldición, pero no maldice al hombre, sino a la tierra cultivable (*'adamâ*) a causa del hombre (*'adam*). No es caso único de maldición de seres inanimados; para la tierra podemos recordar Is 24,6 y Jr 23,10. La maldición tiene consecuencias para el hombre: la condena lo obliga a afanarse para obtener su sustento, pero la tierra muchas veces produce espinas y abrojos, que disminuyen la cosecha esperada. Para vivir tiene que sudar la gota gorda, y su fatiga no es de un momento; sólo tendrá fin cuando la muerte lo devuelva a la tierra, de la que fue formado. Se cumple el ciclo de relaciones entre el hombre y el suelo, la *'adamâ* y *'adam*: modelado de polvo del suelo, el castigo de su desobediencia consiste en obtener su subsistencia del suelo mediante duro trabajo; su afán no tendrá término mientras no vuelva, al morir, al suelo del que fue tomado, idea expresada en Sal 104,29; Job 34,10, y no sólo por Gn 3,19.

¿Es la muerte parte del castigo de la transgresión? La respuesta no es sencilla. El texto más explícito de la prehistoria bíblica (6,3) se expresa en términos de disminución del tiempo de vida, aunque se podrá alegar que es consecuencia de la condena inicial. La dificultad del texto bíblico está en su expresión simbólica: sugiere algo, pero no delimita el contenido de la idea. Andando el tiempo, el progreso de la revelación hará percibir que la muerte es anti-natural (Sb 2,2; Rm 6,23). La afirmación llega cuando ya se tiene la luz de la fe en la resurreción. Ahora bien, aunque sin la fe en la resurrección nuestra fe sería vana (1 Co 15,12-19), esa fe surge al término del AT (Dn 12,2-3; 2 M 7 y 12,38-46; como inmortalidad en Sb 2,21s). Vivir sin morir es

una profunda aspiración humana, pero sólo la revelación al término de un largo proceso nos da la garantía de que, en Cristo, también nosotros venceremos a la muerte.

El v. 20 parece una noticia suelta; supondría que la mujer ya ha sido madre, pero de ello sólo hablará el capítulo siguiente. Que la mujer sea la "viviente" (Eva), se puede atribuir a una etimología popular (en hebreo el verbo "vivir" no tiene el v/w de *Jawwâ* = Eva, sino un yod), aunque la consonante *y* del verbo hebreo "vivir" es derivación del *v*/w primitivo. Declararla "madre de todos los vivientes" es afirmar el todo por la parte: la mujer es madre de humanos, no de los vivientes en general.

La última providencia del Creador con el hombre y la mujer es vestirlos con túnicas de pieles. La afirmación parece curiosa: es caso único en el AT en que se afirme que Dios "hace" algo de una materia preexistente, aunque no tiene por qué extrañarnos después de lo dicho sobre el "modelar" del hombre, los animales y la mujer. Ya notamos la progresión de la desnudez inicial al momento presente, pasando por los ceñidores de hojas de higuera, que hombre y mujer se habían hecho.

Luego Yahvé expulsa al hombre y a la mujer del paraíso (vv. 22-24). Los datos distintos se explican en la hipótesis de la doble tradición sobre el árbol del paraíso: hay una diferencia entre expulsar del jardín al hombre y a la mujer en castigo de la desobediencia (v. 23) y hacerlo como medida de precaución para que no vayan a apoderarse y comer también del fruto del árbol de la vida (v. 24); el v. 22 es presupuesto del v. 24, pero en su primera parte coordina con el relato de la desobediencia. Los datos se han unido en el relato bíblico. El hombre es expulsado del jardín y ese hecho tiene una profunda significación simbólica: estar lejos del paraíso es estar lejos de Dios. Para subsistir, el hombre debe cultivar la tierra; el trabajo es parte del castigo, no de la condición humana, como parecía decir el relato de creación (2,5.15). Si grave había sido la transgresión que los había llevado a comer el fruto del "árbol del conocimiento del bien y del mal", peor sería que intentara apoderarse también del fruto del árbol de la vida (v. 22). Al comienzo del versículo se establece el nexo entre las tradiciones de los dos árboles; que Yahvé declare que «el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros» es problemático, pero puede explicarse por el transfondo mitológico de la narración primitiva: ser

inmortal como los dioses sería la razón del hombre para apoderarse del fruto de un árbol que estaba a su alcance. Yahvé toma una medida de precaución consistente en echarlo del jardín (v. 24): ya no será posible apoderarse del fruto. Yahvé hace guardar la entrada del jardín. Los guardianes son los querubes o querubines y la "llama de espada vibrante". Los primeros, de que hablan los textos bíblicos en varios contextos (1 S 4,4; Ez 1,4ss; 18,14 y 16; Sal 18,11), son representados en forma de esfinge (Ex 25,18), y responden a representaciones de los asirios y babilonios, para quienes los *karubi* eran guardianes de los templos. La "llama de espada vibrante" hace pensar en la personificación de un arma (Is 34,5 o Jr 46,10), pero lo más cercano sería la descripción del rayo como voz de Yahvé (Sal 29).

Evitamos hablar de "pecado original" en relación con la transgresión del hombre y la mujer en el paraíso. Una razón es que Gn 3 no se expresa en esos términos. Además, es difícil expresar lo que el relato sugiere simbólicamente mediante términos cuyo contenido está perfectamente delimitado. La revelación ulterior (Sal 51,7, Rm 5,12-21; 1 Co 15,21-22) precisa las cosas, pero lo hace en relación con Gn 3. Es sobre todo el caso en Rm 5,12-21, cuyo sentido, por lo que se refiere al difícil v. 12, fue definido por el concilio de Trento: "en quien", a saber en Adán, todos pecaron. Gn 3 era así como la semilla: la planta nace y crece; muchos elementos serán desarrollados sólo por la teología posterior sobre la base de la revelación.

CAPÍTULO 2

DESDE ADÁN HASTA EL DILUVIO

1. CAÍN Y ABEL (4,1-16)

4 1Conoció el hombre a Eva, su mujer, que concibió y dio a luz a
Caín, y dijo: “He adquirido un varón con el favor de Yahvé”.
2Volvió a dar a luz y tuvo a Abel, su hermano. Fue Abel pastor de
ovejas y Caín labrador. 3Pasó algún tiempo, y Caín hizo a Yahvé una
ofrenda de los frutos del suelo. 4También Abel hizo una ofrenda de
los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahvé
miró propicio a Abel y su ofrenda, 5mas no miró propicio a Caín y
su ofrenda, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su
rostro. 6Yahvé dijo a Caín: “¿Por qué andas irritado, y por qué se ha
abatido tu rostro? 7¿No es cierto que si obras bien podrás alzarlo?
Mas, si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como
fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar”. 8Caín dijo su
hermano Abel: “Vamos afuera”*. Y cuando estaban en el campo, se
lanzó Caín sobre su hermano Abel y lo mató.

9Yahvé dijo a Caín: “¿Dónde está tu hermano Abel?”. Contestó:
“No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?”. 10Replicó
Yahvé: “¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar
a mí desde el suelo. 11Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo
que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu herma-
no. 12Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo
y errante serás en la tierra”. 13Entonces dijo Caín a Yahvé: “Mi
culpa es demasiado grande para soportarla. 14Es decir que hoy me
echas de tu presencia y he de esconderme de tu presencia, con-
vertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me

encuentre me matará”. [15]Yahvé le respondió: “Al contrario*, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces”. Y Yahvé puso una señal a Caín para que nadie que lo encontrase lo atacara. [16]Caín dejó la presencia de Yahvé y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén.

V. 8 La expresión «Vamos afuera», lit. «Vamos al campo», está ausente del texto hebreo. Pero «dijo» generalmente introduce el discurso directo, y Sam. y las versiones antiguas (G, Sir. y V) ofrecen esa expresión.

V. 15 NBJ supone la variante de G, Símaco y Teodoción (menos claramente Sir. y V), no el texto hebreo, que lee «Por eso».

El relato, de tradición yahvista, comienza (vv. 1-2) como genealogía de los descendientes de la primera pareja. Como relato de una falta humana castigada luego por Yahvé, el personaje central es Caín, el “malo” de la historia; Abel es sólo “su hermano”. Los presupuestos, por momentos, no son los de los comienzos: Caín teme que lo mate cualquiera que lo encuentre. Por eso, se ha supuesto que sería la leyenda del entepasado de los quenitas (quenitas es lo mismo que “cainitas”), grupo nómada del sur en las tradiciones sobre Moisés (Nm 24,21) o la época de David. Pero el texto bíblico no habla del antepasado de un grupo humano, sino del hijo de la primera pareja, que mata a su hermano. El nombre de Caín se explica por “he adquirido” (significado de la raíz hebrea), haya en ello verdadera etimología o explicación popular por semejanza de palabras. No se explica, en cambio, el nombre de Abel; no parece que se relacione con la “vanidad” de Qo 1,2. Que fueran el primer agricultor y el primer pastor (v. 2b), dato comparable a una de las “primeras” de la segunda parte del capítulo, es el presupuesto del relato.

El conflicto surge de la reacción de Yahvé ante la ofrenda de los dos hermanos. Cada uno ofrece de lo que da su oficio, los frutos del suelo o los primogénitos del rebaño, pero la reacción de Yahvé es distinta (vv. 3-5); el por qué sólo se insinúa cuando Yahvé da entender a Caín que hubo algo indebido en su ofrenda (vv. 6-7). Saber que no fue aceptada le causa enojo y abatimiento. Dios le llama la atención: su comportamiento debe ser distinto, porque el mal lo acecha como una fiera dispuesta a saltar sobre su presa; debe vigilar para que no lo sorprenda. Sólo podrá alzar la frente si su comportamiento es el debido.

La escena cambia sin ningún comentario (v. 9). Caín invita a su hermano a salir al campo y, habiendo logrado su propósito, lo asesina. La reacción de Yahvé no se hace esperar (v. 10): le pregunta qué es de su hermano. No le vale alegar que no sabe nada, que no tiene la encomienda de guardarlo; la réplica de Yahvé (vv. 10-11) se vuelve acusación; la sangre derramada se personifica: sube a Dios como el clamor de una persona. Encontrado culpable, Caín recibe la sentencia. Yahvé la expresa en términos de maldición directa, como la de la serpiente (3,14). Un juez sentencia; aunque condene, no maldice; pero aquí prácticamente se identifican maldición y sentencia condenatoria. Llevar una vida errante lejos del suelo que había comenzado a cultivar es el castigo del primer fratricidio.

Caín se queja de la magnitud del castigo (v. 14); teme que, viviendo errante, lejos de la presencia de Yahvé, cualquiera que lo encuentre le quitará la vida. Yahvé le asegura que no será así, que su sangre será vengada siete veces (v. 15). Uniendo el signo a la palabra, lo marca con una señal para que nadie se atreva a tocarlo. No sabemos en qué consistió la señal, aunque NBJ sugiere algo para ser reconocido como miembro de un clan que practicaba la estricta "venganza de la sangre". Caín se aleja, vivirá lejos de la presencia de Yahvé. Sobre la región en que habitará sabemos tanto como nos dice el pasaje bíblico, que fue a vivir al país de Nod al este de Edén. El nombre del país, Nod, deriva de su situación de "errante", *nad*.

2. Descendencia de Caín (4,17-24)

17 Conoció Caín a su mujer, que concibió y dio a luz a Henoc.
Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nom-
bre de su hijo. 18 A Henoc le nació Irad, e Irad engendró a Mejuyael;
Mejuyael* engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lámec.
19 Lámec tomó dos mujeres, la primera llamada Adá, y la segunda
Silá. 20 Adá dio a luz a Yabal, que vino a ser padre de los que habi-
tan en tiendas y crían ganado*. 21 El nombre de su hermano era
Yubal, padre de cuantos tocan la cítara y la flauta. 22 Silá, por su
parte, engendró a Tubal Caín, padre de todos los forjadores* de
cobre y hierro. Hermana de Tubal Caín fue Naamá.

23 Dijo Lámec a sus mujeres:
Adá y Silá, oíd mi voz;
mujeres de Lámec, escuchad mi palabra:
Yo maté a un hombre por una herida que me hizo
y a un muchacho por un cardenal que recibí.
24 Caín será vengado siete veces,
mas Lámec lo será setenta y siete".

V. 18 El texto masorético lee «Mejiyael»; «Mejuyael» es la lectura de un fragmento hebreo de la geniza de El Cairo.

V. 20 Lit., aunque la expresión difiere de 2 Cro 14,14 (también G en nuestro pasaje): «de los que habitan en tiendas de ganado».

V. 22 En el texto hebreo hay tres palabras difíciles; la traducción es conjetural.

Más que un relato, tenemos aquí varias noticias breves; los datos genealógicos corren parejos con indicaciones sobre descendientes de Caín que habrían sido los primeros en una actividad dada; en el caso de Lámec es evidente el carácter primitivo, vengativo, del personaje. El texto no se detiene en datos accesorios, tales como cuándo y con quién se casaron los hombres de que se habla; Lámec es la excepción, pues se nombran sus dos mujeres.

Caín tiene por hijo a Henoc, que da ese nombre a una ciudad que construía (v. 17). Que construyera una ciudad supone, amén del avance de la civilización, que hay bastantes personas viviendo juntas y sometidas a normas que rigen su convivencia. Luego se pasan varias generaciones para detenerse en Lámec (vv. 18-22). Los dos hijos de Adá, Yabal y Yubal, serían respectivamente el primero (literalmente "el padre") de los nómadas, de los que viven en tiendas como pastores de ganado, y el primero de los músicos. A su vez, el hijo de Silá, Tubal Caín, sería el primero en trabajar metales tan decisivos en el progreso de la civilización como el cobre y el hierro. El carácter vengativo de Lámec se pinta al vivo en lo que dice a sus dos mujeres (vv. 24-25): ha matado a hombres y hasta a muchachos por la menor ofensa. El principio de su acción es que, si Yahvé concedió a Caín ser vengado siete veces, él tiene que vengarse o ser vengado setenta y siete veces. Estamos en las antípodas del Evangelio: al término de la revelación, Jesús dirá a Pedro que debe esforzarse para perdonar, no ya siete veces, sino hasta setenta veces siete (Mt 28,21-22 y paralelos).

3. Set y sus descendientes (4,25-26)

**[25]Adán conoció otra vez a su mujer, que dio a luz un hijo, al que
puso por nombre Set, diciendo*: “Dios me ha otorgado otro des-
cendiente en lugar de Abel, porque lo mató Caín”. 26 [26]También a
Set le nació un hijo, al que puso por nombre Enós. Éste fue el pri-
mero* en invocar el nombre de Yahvé.**

V. 25 «diciendo» es la lectura de G (cf. V y, con expresión distinta, Targum Palestinense y Targum Jonatán), ausente del texto masorético. Nótese que es la mujer la que pone un nombre y explica la razón.

V. 26 La traducción de NBJ opta por la lectura de G y V; el texto hebreo es impersonal: «entonces se comenzó a invocar».

Caín, cuya descendencia prosiguió por varias generaciones, no es el único descendiente de la primera pareja. Un tercer hijo de Adán recibe el nombre de Set (v. 25); Eva lo llama así porque Dios le “ha otorgado” otro hijo en substitución de Abel, a quien Caín había matado. De Set se dice sólo que tuvo un hijo (v. 26). Una breve noticia se conserva a su propósito: habría sido el primero en invocar el nombre de Yahvé, o en su tiempo se habría comenzado a invocar el nombre de Yahvé (a Yahvé conocido con ese nombre). Estamos antes del diluvio, y ésta es la razón por la que, a diferencia de otras tradiciones, la yahvista no dirá que el nombre de Yahvé fue revelado a Moisés, como se afirma en Ex 3,13-15 y 6,2-3. Por ello también el nombre de Yahvé es el usado en sus relatos.

4. Los patriarcas antediluvianos (5,1-32)

**5 [1]Ésta es la lista de los descendientes de Adán:
El día en que Yahvé Dios creó a Adán, lo hizo a imagen de Dios.
[2]Los creó varón y hembra, los bendijo y los llamó “Hombre” en el
día de su creación.
[3]Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo* a su
semejanza, según su imagen*, a quien puso por nombre Set.
[4]Fueron los días de Adán, después de engendrar a Set, ochocientos
años, y engendró hijos e hijas. [5]El total de los días de la vida de
Adán fue de novecientos treinta años, y murió.**

6 Set tenía ciento cinco años cuando engendró a Enós. 7 Vivió Set,
después de engendrar a Enós, ochocientos siete años, y engendró
hijos e hijas. 8 El total de los días de Set fue de novecientos doce
años, y murió.
9 Enós tenía noventa años cuando engendró a Quenán. 10 Vivió
Enós, después de engendrar a Quenán, ochocientos quince años, y
engendró hijos e hijas. 11 El total de los días de Enós fue de nove-
cientos cinco años, y murió.
12 Quenán tenía setenta años cuando engendró a Mahalalel.
13 Vivió Quenán, después de engendrar a Mahalalel, ochocientos
cuarenta años, y engendró hijos e hijas. 14 El total de los días de
Quenán fue de novecientos diez años, y murió.
15 Mahalalel tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Yéred.
16 Vivió Mahalalel, después de engendrar a Yéred, ochocientos trein-
ta años, y engendró hijos e hijas. 17 El total de los días de Mahalalel
fue de ochocientos noventa y cinco años, y murió.
18 Yéred tenía ciento sesenta y dos años* cuando engendró a
Henoc. 19 Vivió Yéred, después de engendrar a Henoc, ochocientos
años, y engendró hijos e hijas. 20 El total de los días de Yéred fue de
novecientos sesenta y dos años, y murió.
21 Henoc tenía sesenta y cinco años cuando engendró a Matu-
salén. 22 Henoc anduvo con Dios; vivió*, después de engendrar a
Matusalén, trescientos años, y engendró hijos e hijas. 23 El total de
los días de Henoc fue de trescientos sesenta y cinco años. 24 Henoc
anduvo con Dios, y desapareció porque Dios se lo llevó.
25 Matusalén tenía ciento ochenta y siete años cuando engendró
a Lámec. 26 Vivió Matusalén, después de engendrar a Lámec, sete-
cientos ochenta y dos años, y engendró hijos e hijas. 27 El total de los
días de Matusalén fue de novecientos sesenta y nueve años.
28 Lámec tenía ciento ochenta y dos años cuando engendró un
hijo, 29 y le puso el nombre de Noé, diciendo: “Éste nos consolará de
nuestros afanes y de la fatiga de nuestra manos, por causa del suelo
que maldijo Yahvé”. 30 Vivió Lámec, después de engendrar a Noé,
quinientos noventa y cinco años, y engendró hijos e hijas. 31 El total
de los días de Lámec fue de setecientos setenta y siete años, y
murió.
32 Era Noé de quinientos años cuando engendró a Sem, a Cam y
a Jafet.

V. 3 (a) «un hijo» se añade en la traducción; falta en el texto hebreo.
(b) Las partículas hebreas están cambiadas respecto a 1,26.

V. 18 Sam. lee «sesenta y dos años». Dado que también ofrece una cifra diferente de los años vividos después (v. 19), el total variará en el v. 20. A partir de aquí hay otras diferencias en la edad indicada por Sam. (vv. 26-31), en algún caso apoyado por parte de la tradición de G.

V. 22 Es lógico suplir este verbo (ver vv. 3, 7, etc.), ausente del texto masorético, aunque sólo lo ofrecen manuscritos tardíos (minúsculos) de G.

Nos hallamos ante una genealogía de tradición sacerdotal. El capítulo constituye el puente entre la creación y el diluvio: va de Adán a Noé. La relación con el primer relato de la creación, en particular con 1,26-27, es evidente por la introducción (vv. 1-2). Fuera de algún dato especial, la genealogía abarca diez generaciones y ofrece cada vez los mismos datos: 1) edad del patriarca respectivo cuando engendra a su primer hijo y le da un nombre; 2) años que vive después, con indicación global de que engendró otros hijos e hijas; 3) total de años vividos y muerte. Que se atribuyan tantos años a los "patriarcas" antediluvianos (los 969 años de Matusalén son la cifra más alta) responde a una tradición generalizada; por comparación con la *Lista de reyes sumerios*, por citar este ejemplo, que llega a atribuir a un rey la friolera de 43.200 años de reinado, por lo que ocho reyes habrían reinado un total de 241.000 (o 241.200) años, las cifras del autor bíblico son ridículas.

Entre los vv. 3 y 33, los datos que rompen el esquema son escasos. A propósito de Adán, se observa que engendró un hijo "a su semejanza" (v. 3). Es una forma de afirmar que la imagen de Dios en el hombre (1,26s) es un hecho de naturaleza, no una prerrogativa incomunicable del primer hombre y de la primera mujer. Henoc vive menos que los demás (sólo 365 años). Pero no se distingue sólo por eso; se afirma que "anduvo con Dios" (vv. 22.24) y que fue un hombre justo (lo que repite la tradición tardía, Si 44,16; 49,1). Hasta será el personaje central de una obra apocalíptica (el *Libro de Henoc*), de la que hay ecos en el NT (Judas 14s). Lo que repetirá 6,9 como razón para salvar a Noé del diluvio sería aquí (v. 24) la razón por la que Dios se lo lleva misteriosamente, como a Elías (2 R 2,11-13). Noé es también un caso especial, no por quedar truncados los datos al haber bastante que contar sobre él, personaje central del relato del diluvio, sino porque Lámec da una razón para el nombre (v. 29). Noé se relacionaría con el hecho de "consolar", aunque la explicación, bien com-

prensible por su papel como salvado del diluvio, es poco acertada desde el punto de vista filológico: relaciona Noé (*Noaj*) con la raíz *najam*, lo que valdría, por ejemplo, para los nombres *Najum* o *Menajem*, pero no para *Noaj*. La "consolación" que Noé ofrece es que, por él, la humanidad sobreviva a la catástrofe del diluvio. La noticia no se compagina con el contexto sacerdotal: utiliza el nombre de Yahvé, que P evita; además, se cita el relato del paraíso, concretamente la maldición del suelo (3,17).

5. Los hijos de Dios y las hijas de los hombres (6,1-4)

6 [1]Cuando *los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz**
de la tierra y les nacieron hijas, [2]vieron los hijos de Dios *a* las
hijas de los hombres, *porque eran bellas, y tomaron por mujeres**
a cuantas escogieron**. [3]Entonces dijo Yahvé: "No permanecerá
para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que
carne; que sus días sean ciento veinte años". [4]Los nefilim existían
en la tierra por aquel entonces (y también después), cuando los
hijos de Dios se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban
hijos; éstos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos.

V. 1 En NBJ «la humanidad comenzó». El hebreo tiene pocos nombres abstractos y utiliza los concretos como colectivos.

V. 2 (a) NBJ opta por una traducción más neutra («les venían bien»). Tal vez no se tomó en cuenta el paralelo con textos en que la belleza de la mujer suscita el deseo del hombre (ver 12,10-20).

(b) Traducción que cambia la de NBJ: «a las que preferían de entre todas ellas».

V. 3 La significación del verbo es discutida; se da la que parece pedir el contexto (ver G y V).

Brevísimo relato de tradición yahvista, probablemente basado en tradiciones populares de carácter mitológico, luego ampliado. La ampliación ulterior es significativa, pues habla de "ángeles" (los rebeldes), por ejemplo en el apócrifo libro de *Henoc* (*Henoc* griego, cap. 6). Es claro el punto de partida: la humanidad ya se ha multiplicado en la tierra. El pasaje es difícil y contiene problemas prácticamente insolubles. Es una historia de amor que los "hijos de Dios" se enamoren de las mujeres a causa de su belleza, pero la historia de

amor tiene su parte de tragedia (ver 2 S 11-12); trágico es para la humanidad que se disminuya su tiempo de vida (v. 3). Ahora bien, la iniciativa no viene de los humanos, sino de los "hijos de Dios" (v. 2). ¿Por qué son los humanos los que sufren el castigo?

Si la perspectiva de lectura del pasaje queda indicada, y plantea un problema serio, la primera dificultad está en la identificación de los "hijos de Dios". Son indudables las resonancias mitológicas de la expresión, pero no es un caso único en la Biblia; basta recordar Dt 32,8; Sal 29,1; 89,7; Job 1-2, sin olvidar Sal 82,1, que habla sin más de una pluralidad de dioses. Eso es distinto de la aplicación del título "hijo de Dios" al rey davídico (y al Mesías, 2 S 7,14; Sal 2,7; 89,31-34; 110,3), o al pueblo elegido (Ex 4,22s; Os 11,1). La tradición judía y luego la cristiana, cuando el monoteísmo se había afianzado, habla de ángeles. Pero los ángeles, aunque lo mismo se pudiera decir de los "hijos de Dios", son espíritus, y uno se preguntaría cómo pudieron llevarse a cabo tales uniones. Pero, si el relato bíblico nos sitúa en un contexto mitológico y politeista, eso es posible. El texto habla de seres divinos; que sean inferiores lo dice la expresión bíblica. Por la mitología clásica sabemos que hay amores y amoríos entre dioses y diosas, o entre dioses y seres humanos.

Yahvé reacciona ante la acción de los "hijos de Dios" y de las hijas de los hombres. Su castigo consiste en limitar a 120 años el tiempo de vida de los humanos. Aquí lo importante está en la razón alegada: tales uniones serían para la humanidad el medio para apropiarse una vida que no le pertenece. Se comprende la razón que Yahvé alega: el hombre, por ser "carne" como cualquier otro viviente, está sometido a una duración temporal. Los 120 años, lo que vivirá Moisés (Dt 34,7), son el tiempo máximo de viva que se le concede.

La relación del v. 4 con lo que precede es problemática. Que existieran entonces los nefilim parece un dato concomitante: también ellos vivían por entonces en la tierra. Se vuelven a mencionar en el informe de los espías enviados por Moisés a explorar la tierra prometida (Nm 13,33; NBJ traduce allí por "gigantes"). El pasaje relaciona nefilim e "hijos de Anaq" (vv. 22.28.33); la relación es de simple identidad en v. 33 ("gigantes, hijos de Anaq"). Si *'anaq* significa "cuello", los anaquitas serían los "cuello-largo"; se mencionan con mayor frecuencia en las tradiciones bíblicas, pues habrían formado parte de los habitantes de Canaán (Dt 1,28; 2,10-11; etc.). La historia posterior

es lo que incluye la glosa "y también después". Ahora bien, la etimología (explicando nefilim por la raíz *nafal* = "caer") hace de ellos los "caídos", lo que puede relacionarse con Ez 32,17-32, sobre todo v. 27: serían los "héroes" rebeldes, que bajan al Seol con sus armas de guerra. Es el eco del mito clásico de los titanes, que quisieron escalar el Olimpo; la tradición bíblica tardía habla al respecto de gigantes (Si 16,7; Sb 14,6). El final del v. 4 habla de "héroes", hombres famosos; la expresión parece identificarlos con los nefilim. De suyo "héroes" (literalmente "valientes", "guerreros") sería un título militar. Se le aplica a Yahvé (Dt 10,17; Jr 32,18) o al Mesías (Is 9,5). Es un eco legendario de hombres notables por su tamaño o por su fuerza, pero no es clara la relación entre esos hombres y la descendencia de los "hijos de Dios".

El relato entra en la trama de la sucesión fatal de acciones humanas desmedidas; son su ruina. Dios interviene y, por sus acciones punitivas, lo devuelve al sentimiento de ser limitado y dependiente. Es significativo que el breve relato preceda al castigo ejemplar del diluvio.

CAPÍTULO 3

EL DILUVIO

1. Corrupción de la humanidad (6,5-12)

**[5]Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que
todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de con-
tínuo, [6]le pesó a Yahvé de haber hecho al hombre en la tierra, y se
indignó en su corazón. [7]Y dijo Yahvé: "Voy a exterminar de sobre la
faz del suelo al hombre que he creado –desde el hombre hasta los
ganados, los reptiles, y hasta las aves del cielo–, porque me pesa
haberlos hecho". [8]Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvé.**

[9]Ésta es la historia de Noé.

**Noé fue el hombre más justo y cabal de su tiempo. Noé andaba
con Dios. [10]Noé engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet. [11]La tierra
estaba corrompida en la presencia de Dios: la tierra se llenó de vio-
lencias. [12]Dios miró a la tierra y vio que estaba viciada, porque toda
carne tenía una conducta viciosa sobre la tierra.**

El relato del diluvio va de 6,5 a 9,17. La lectura atenta permite percibir repeticiones, comenzando por la justificación del diluvio y la decisión divina de salvar a Noé y los suyos (vv. 5-8 y 9-13). Pocos pasajes, como las instrucciones para construir el arca (6,13-21), escapan a la duplicidad. Otros datos son contradictorios, como el número de parejas de animales y aves que se introducen en el arca (6,19-20 y 7,2-3), o manifiestan diferencias, como la cronología: en una parte la duración desde la entrada a la salida del arca es de un año (lunar) y diez días (7,11 y 8,14). Esa duración permite fechas intermedias (8,5) y lapsos largos, como los 150 días de 7,24 y 8,3. En otra

parte, además de los 40 días del diluvio (7,12.17), sólo se enumeran 40 días hasta que Noé calcula que las aguas han diminuido (8,6); lo comprueba por el cuervo y la paloma (8,7-12). El uso de diferentes nombres divinos, Yahvé y *Elohim* (Dios), es un dato complementario.

El resultado del análisis sería el siguiente: 1) relato “Yahvé”: 6,5-6.7*.8; 7,1-2.3b-5.7*.10.12.16b.17b.22.23*; 8,2b-3a.6-12.13b.20-22; 2) relato “Elohim”: 6,9-22; 7,6.11.13-16a.18-21.24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19; 9,1-17. Algunos fragmentos (en 6,7; 7,7.23; 8,20, como 7,3a [tal vez] y 8-9) serían adiciones. El texto de P es la base: se guardan sin fragmentar grandes trozos de su narración al comienzo y al final (6,9-21 y 9,1-17).

La semejanza entre el texto bíblico y ciertos relatos mesopotámicos, sobre todo babilónicos, hace pensar que tienen raíces comunes. Tras los relatos podría haber el recuerdo ancestral de inundaciones terribles, y Mesopotamia era una región predispuesta a que ocurrieran. Pero el diluvio es una tradición común entre los pueblos que narran acontecimientos de un remoto pasado, y siempre se trata en ellos de una catástrofe universal. Por ello, no se deben exagerar las coordenadas específicas del valle del Tigris y del Eufrates, o concluir que el relato es el recuerdo de una inundación localizada.

El relato subraya la justicia y la misericordia de Dios, así como la maldad del hombre. El diluvio es un juicio de Dios; prefigura el del final de los tiempos (Mt 24,37s; Lc 17,26s). Noé es el prototipo del justo (Hb 11,7); la salvación de Noé prefigura la de todos los hombres mediante las aguas del bautismo (1 P 3,20-21). El diluvio se justifica por la multiplicación de la maldad del hombre en la tierra (6,5). Necesitamos comprender los términos de la expresión bíblica: donde nosotros hablaríamos de pensamientos y proyectos, cuya sede es la inteligencia, y de deseos y pasiones, relacionados con la voluntad y los apetitos, el pueblo de la Biblia habla del “corazón” como sede única de lo racional, lo volitivo y las pasiones. Yahvé contempla a su criatura y constata que el mal bajo todas sus formas parece ser lo que la anima. Tan lejos está el hombre de lo que él se proponía que, expresando las cosas a lo humano, se llena de indignación y hasta le pesa haber formado al hombre (v. 6). Y si hay que acudir a grandes remedios para los grandes males, decide exterminar al hombre, aunque con él perezcan los demás vivientes (v. 7). La destrucción no será total; Noé encuentra el favor de Yahvé, lo que es señal de una decisión de signo contrario: él y su familia se salvarán de la catástrofe; la humanidad no será aniquilada.

La otra justificación (vv. 9-12) comienza como genealogía (la frase inicial es la de 5,1; 10,1; 11,10). Podría parecer que se van a completar los datos ausentes en 5,32 (ver 9,18-19), pero el encabezado genealógico sólo justifica el v. 10; lo importante es dar cuenta de dos hechos antagónicos: por una parte, la justicia y bondad de Noé, que, como Henoc (5,22.24), "andaba" con Dios, es decir, era justo; por otra, la maldad y corrupción de los habitantes de la tierra. La corrupción de la tierra es la de los hombres que la habitan. También hablar de la maldad de toda carne es una expresión generalizante, la expresión del todo por la parte; la maldad y corrupción proceden del hombre, que no sigue la voluntad de Dios.

2. Preparativos para el diluvio (6,13-22)

**13Dijo, pues, Dios a Noé: "He decidido acabar con todo viviente,
porque la tierra está llena de violencias por culpa de ellos. Por eso
he decidido exterminarlos de la tierra. 14Hazte un arca de maderas
resinosas. Haces el arca de cañizo y la embadurnas por dentro y
por fuera con betún. 15Así es como la harás: longitud del arca, tres-
cientos codos; su anchura, cincuenta codos; y su altura, treinta
codos. 16Haces al arca una cubierta y a un codo la rematarás por
encima, pones la puerta del arca en su costado, y haces un primer
piso, un segundo y un tercero.**

**17"Por mi parte, voy a traer el diluvio, las aguas* sobre la tierra,
para exterminar todo viviente que tiene hálito de vida bajo el cielo:
todo cuanto existe en la tierra perecerá. 18Pero contigo estableceré
mi alianza: Entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las muje-
res de tus hijos contigo. 19Y de todo ser viviente* meterás en el arca
una pareja para que sobrevivan contigo. Serán macho y hembra.
20De cada especie de aves, de cada especie de ganados, de cada
especie de reptiles entrarán contigo sendas parejas para sobrevivir.
21Tú mismo procúrate toda suerte de víveres y hazte acopio para
que les sirvan de comida a ti y a ellos". 22Así lo hizo Noé y ejecutó
todo lo que le había mandado Dios.**

V. 17 «las aguas» pudiera ser una glosa explicativa de «diluvio». Lo mismo puede decirse de 7,6.

V. 19 NBJ omite la aposición «de toda carne», considerándola una glosa.

A los datos justificativos del narrador sigue la instrucción de Dios a Noé sobre la construcción del arca. Si la decisión de acabar con todo viviente, de exterminarlos de la superficie de la tierra (vv. 13 y 17), se justifica por la maldad de los hombres, aquí, como en el v. 7, la decisión se expresa en términos generalizantes. Todo ser animado por el aliento de vida, lo que es común al hombre y a los demás seres, debe perecer. En el v. 17 la expresión se desentiende de los animales que viven en el agua.

A partir de la Vulgata solemos hablar de “arca”, pero el término hebreo (traducido por cesta, caja o arcón, según los distintos textos), no es el usual para “barco”, ni puede serlo un largo cuadrilátero (v. 15). La instrucción (vv. 14-16) prevé el material, las dimensiones, los pisos, la cubierta y su remate. En el arca deben entrar ocho personas, y sólo ellas: Noé, su esposa, sus tres hijos y las esposas de éstos (v. 18). Dios dice a Noé que concluirá una alianza con él; es la anticipación de lo que ocurrirá a la salida (9,8-17). Para que haya continuidad del hombre y de los demás vivientes, Noé debe introducir en el arca una pareja de cada especie viviente, el macho y su hembra (vv. 19s). El aprovisionamiento es importante, pues pasarán mucho tiempo en el arca (v. 21). El acopio de víveres no menciona el agua para beber. Al término de la instrucción (v. 22), el narrador constata, sin detallar, que Noé ejecuta puntualmente las órdenes recibidas.

3. Entrada en el arca (7,1-16)

7 1Yahvé* dijo a Noé: “Entra en el arca tú y toda tu familia, por-
que eres el único justo que he visto en esta generación. 2De
todos los animales puros tomarás para ti siete parejas, el macho
con su hembra*, y de todos los animales que no son puros, una
pareja, el macho con su hembra. 3(Asimismo de las aves* del cielo,
siete parejas, machos y hembras) para que sobreviva la casta sobre
la faz de toda la tierra. 4Porque dentro de siete días haré llover
sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches, y extermi-
naré de sobre la faz del suelo todos los seres que hice”. 5Y Noé eje-
cutó todo lo que le había mandado Yahvé.

6Noé contaba seiscientos años cuando acaeció el diluvio, las
aguas sobre la tierra.

**[7]Noé entró en el arca, y con él sus hijos, su mujer y las muje-
res de sus hijos, para salvarse de las aguas del diluvio. [8](De los
animales puros, y de los animales que no son puros, y de las aves,
y de todo lo que repta, [9]sendas parejas de cada especie entraron
con Noé en el arca, machos y hembras, como había mandado
Dios* a Noé.) [10]A la semana, las aguas del diluvio vinieron sobre
la tierra.**

**[11]El año seiscientos de la vida de Noé, el mes segundo, el día die-
cisiete del mes, en ese día saltaron todas las fuentes del gran abis-
mo, y las compuertas del cielo se abrieron, [12]y estuvo descargando
la lluvia sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches.**

**[13]En aquel mismo día entró Noé en le arca, como* también los
hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, y la mujer de Noé, y las tres muje-
res de sus hijos, [14]y con ellos los animales de cada especie, los
ganados de cada especie, los reptiles de cada especie que reptan
sobre la tierra, y las aves de cada especie: toda clase de pájaros y
seres alados*; [15]entraron con Noé en el arca sendas parejas de
todos los vivientes en que hay aliento de vida, [16]y los que iban
entrando eran macho y hembra de cada especie, como Dios se lo
había mandado.**

Y Yahvé cerró la puerta detrás de Noé.

V. 1 Variante: «Dios» (G).

V. 2 Según Sam. y versiones. El texto masorético dice «el hombre y su mujer». Lo mismo ocurre al final del versículo.

V. 3 En Sam. y G se precisa mediante «puras».

V. 9 Variante de escasa importancia (algunos manuscritos de Sam. y V): «Yahvé».

V. 13 Lit. «y con él (como en v. 7)». Pero «con él» según leen G y Targum Jonatán, ya que el texto masorético dice «con ellos».

V. 14 «Toda clase de pájaros y seres alados» puede ser una glosa tardía, ausente de G.

Desde aquí los elementos de las versiones están más seccionados. Como Noé encontró el favor de Yahvé (6,8) por ser el único justo de su generación (7,1), recibe la orden de entrar en el arca con su familia y tomar consigo parejas de animales (v. 2). A diferencia de 6,19s, aquí, partiendo de la distinción entre animales puros e impuros, Noé debe introducir en el arca siete parejas de los primeros y una sola de los segundos. (La diferencia da lugar a la glosa de vv. 8-9 para tratar de eliminar la oposición.) La razón inmediata, tras la probable adi-

ción de v. 3a (donde se habla de los pájaros, que se equiparan a los animales puros, para introducir sus parejas en el arca), es asegurar su supervivencia en la tierra; la diferencia de número entre puros e impuros la explica el sacrificio de Noé al salir del arca (8,20).

¿Por qué o para qué entrar en el arca? Yahvé da la razón de su orden: a la semana llegará el diluvio; durará cuarenta días, el tiempo necesario para la desaparición de los vivientes de la tierra, excepción hecha de los que estén con Noé en el arca. Desaparecerá la humanidad pecadora; los demás vivientes seguirán la misma suerte. Noé ejecuta las órdenes de Yahvé (v. 5). Conforme lo había anunciado Yahvé, el diluvio comienza una semana después (v. 10); y durará cuarenta días sin interrupción (v. 12).

Para la tradición sacerdotal es importante situar los datos en una cronología relativa: estamos en el año 600 de la vida de Noé (7,6); luego se precisa que el diluvio empezó el diecisiete del segundo mes (v. 11). Para salvarse de las aguas torrenciales del diluvio, Noé entra en el arca con los suyos; las personas del v. 7 son exactamente las indicadas por 6,18; los vv. 13-16a reiteran los datos sin limitarse a las personas, a Noé y su familia. El comienzo de la catástrofe (v. 11) se describe con una imagen: súbitamente saltan o irrumpen con fuerza las aguas, como las de una presa o compuerta que cede; pero son las "fuentes del abismo", el "océano celeste". Según el AT, Dios manda lluvia y rocío, nieve y hielo, desde el depósito de las "aguas superiores". El diluvio es una regresión, una vuelta al momento en que las aguas cubrían la tierra (1,2) antes de la intervención creadora de Dios, que separa las "superiores" de las inferiores (1,9s). El término "diluvio" (*mabbûl*) designa también las aguas superiores (Sal 29,10), pero la tradición bíblica prácticamente lo limita al diluvio (Gn 6,17; 7,6s.10.17; 9,11.15; 10,1.32).

4. La inundación (7,17-24)

[17]El diluvio duró cuarenta días* sobre la tierrra. Crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó de encima de la tierra.
[18]Subió el nivel de las aguas y crecieron mucho sobre la tierra, mientras el arca flotaba sobre la superficie de las aguas. [19]Subió el
nivel de las aguas mucho, muchísimo sobre la tierra, y quedaron

cubiertos los montes más altos* que hay debajo del cielo. [20]Quince codos por encima subió el nivel de las aguas, quedando cubiertos los montes. [21]Pereció toda carne: lo que repta por la tierra, junto con aves, ganados, animales, y todo lo que pulula sobre la tierra, y toda la humanidad. [22]Todo cuanto respira hálito vital*, todo cuanto existe en tierra firme, murió. [23]Yahvé exterminó todo ser que había sobre la faz del suelo, desde el hombre hasta los ganados, hasta los reptiles y hasta las aves del cielo: todos fueron exterminados de la tierra, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca. [24]Las aguas inundaron la tierra por espacio de ciento cincuenta días.

V. 17 G añade «y cuarenta noches», como en el v. 12.

V. 19 «más altos» se toma de G (ver también Sir.).

V. 22 En hebreo hay dos términos que, en el contexto, tendrían una significación equivalente, pero G y V suponen sólo uno.

La duración, cuarenta días, ya se había señalado; ahora se describen los efectos devastadores de la inundación. Si sube el nivel de las aguas (v. 17), el resultado para quienes están en el arca es el esperado: el arca se mantiene a flote por mucho que suba el nivel. La insistencia es comprensible: se pondera lo nunca visto. Lo redundante de la expresión, cuando se repite la idea casi en los mismos términos, como ocurre al comienzo de los vv. 18 y 19, se explica en parte por la doble tradición. El diluvio habría sido realmente universal: las aguas cubrieron las más altas montañas; incluso alcanzaron quince codos por encima de ellas (vv. 19s).

El resultado es el esperado: "pereció toda carne" es la suma de los elementos, que se visualizan mediante la enumeración (v. 21). El v. 22 es repetición en forma resumida, casi limitada a la afirmación de principio. Y, para que no lo olvidemos, lo sucedido se relaciona con la acción de Yahvé (v. 23). Lo que él se proponía, exterminar de la tierra a todo viviente, es el resultado del diluvio. La excepción, si no hablamos de los vivientes que tienen en el agua su medio de vida, son Noé y los que estaban con él en el arca. Que los efectos de la inundación duraran ciento cincuenta días (tal vez que esa sea la duración del diluvio, v. 24) es comprensible en la tradición sacerdotal y en su cronología amplia.

5. Retroceso de las aguas (8,1-14)

8 [1]Acordóse Dios de Noé y de todos los animales, y de los ganados que con él estaban en el arca. Dios hizo pasar un viento sobre la tierra y las aguas decrecieron. [2]Se cerraron las fuentes del abismo y las compuertas del cielo, y cesó la lluvia del cielo. [3]Poco a poco retrocedieron las aguas de sobre la tierra. Al cabo de ciento cincuenta días, las aguas habían menguado, [4]y en el mes séptimo, el día diecisiete del mes, varó el arca sobre los montes de Ararat. [5]Las aguas siguieron menguando paulatinamente hasta el mes décimo, y el día primero del décimo mes asomaron las cumbres de los montes.

[6]Al cabo de cuarenta días, abrió Noé la ventana que había hecho en el arca [7]y soltó al cuervo, el cual estuvo saliendo y retornando hasta que se secaron las aguas sobre la tierra. [8]*También soltó a la paloma, para ver si habían menguado ya las aguas de la superficie terrestre. [9]La paloma, no hallando donde posar el pie, tornó donde él, al arca, porque aún había agua sobre la superficie de la tierra; y alargando él su mano, la tomó y la metió consigo en el arca. [10]Aún esperó otros siete días y volvió a soltar la paloma fuera del arca. [11]La paloma vino al atardecer trayendo en el pico un ramo de olivo, por donde conoció Noé que habían disminuido las aguas de encima de la tierra. [12]Aún esperó otros siete días y soltó la paloma, que ya no volvió donde él.**

[13]El año seiscientos uno de la vida de Noé*, el día primero del primer mes, se secaron las aguas de encima de la tierra.

Noé retiró la cubierta del arca, miró y vio que estaba seca la superficie del suelo.

[14]En el segundo mes, el día veintisiete del mes, quedó seca la tierra.

V. 8 NBJ dice «después», intentando así ofrecer una coordinación inexistente en el original. Creemos más adecuada la corrección ofrecida.

V. 13 «De la vida de Noé», añadido según G (como en 7,11), pues no aparece en el texto masorético aquí.

Los datos iniciales (8,1-2a) son sacerdotales. Que Dios “se acuerde” de alguien es signo de su acción para salvar de una catástrofe o situación desesperada; tal ocurre cuando, acordándose de Abrahán,

salva a Lot de la destrucción de Sodoma (Gn 19,29), o cuando, al recordar su alianza con Abrahán, Isaac y Jacob, decide rescatar a su descendencia de la servidumbre de Egipto (Ex 2,24). Aquí sigue su intervención para eliminar los efectos del diluvio. Los agentes, el viento que sopla y el cerrarse de las fuentes del abismo, pudieron haberse indicado en el orden inverso, pero su efecto conjunto es que la tierra vuelva a ser habitable para los vivientes que están en el arca. El resultado no llega rápidamente (vv. 3b-5): al cabo de ciento cincuenta días las aguas habían disminuido algo; tendrán que seguir haciéndolo poco a poco. Entre tanto el arca, a los seis meses del comienzo del diluvio, queda varada en los montes de Ararat. Las cimas de los montes aparecen al comienzo del décimo mes. Los vv. 13a y 14 ofrecen datos complementarios: el momento en que queda seca la superficie de la tierra y el de la salida del arca.

En las tradiciones yahvistas ya consta que el diluvio duró cuarenta días; aquí se añade lo esencial: cesan las lluvias y comienzan a menguar las aguas (vv. 2b-3a). Noé deja transcurrir un tiempo razonable; a los cuarenta días comienza a verificar el nivel de las aguas (vv. 6-12). Lo que se dice del cuervo, del que se habla primero, y de la paloma, que Noé suelta tres veces sucesivas, es semejante a la *Epopeya de Gilgamesh* (tablilla XI), a pesar de la diferencia en la duración del diluvio en esta obra (una semana) y en el tiempo necesario para la disminución de las aguas (otros siete días). El héroe mesopotámico, Ut-Napishtim, suelta sucesivamente la paloma, la golondrina y el cuervo; no se indica el intervalo de tiempo; cuando el cuervo no regresa, Ut-Napishtim sabe que puede salir del barco; lo primero que hace es ofrecer un sacrificio a los dioses, como aquí hará Noé (v. 20). El relato bíblico puede entenderse de dos comprobaciones paralelas, mediante el cuervo y la paloma respectivamente. El cuervo va y viene hasta que las aguas sobre la tierra se han secado; la paloma hace lo propio, pero Noé la suelta tres veces a intervalos de una semana: la primera regresa, signo de no haber encontrado donde posarse; la segunda trae en el pico un ramo de olivo, indicio de que la vegetación ha recomenzado; la tercera no regresa. Entonces Noé retira la cubierta del arca y así comprueba que la superficie de la tierra está seca (v. 13b).

6. Salida del arca (8,15-22)

**[15]Habló entonces Dios a Noé en estos términos: [16]"Sal del arca
con tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos. [17]Saca contigo
todos los animales de toda especie que te acompañan: aves, gana-
dos y todos los reptiles que reptan sobre la tierra. Que pululen
sobre la tierra y sean fecundos y se multipliquen sobre la tierra".
[18]Salió, pues, Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos.
[19]Todos los animales, todos los ganados, todas las aves y todos los
reptiles* que reptan sobre la tierra salieron por familias del arca.**

**[20]Noé construyó un altar a Yahvé, y tomando de todos los ani-
males puros y de todas la aves puras, ofreció holocaustos en el
altar. [21]Al aspirar Yahvé el calmante aroma, dijo en su corazón:
"Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, por-
que las trazas del corazón humano son malas desde su niñez, ni
volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho.**

**[22]Mientras dure la tierra,
sementera y siega,
frío y calor,
verano e invierno,
día y noche
no cesarán".**

V. 19 El orden de la enumeración es distinto en G: «Todos los vivientes y todos los ganados, y todas las aves y todo reptil que repta sobre la tierra».

Los vv. 15-20 provienen de la tradición sacerdotal. Dios ordena a Noé salir del arca con su familia y los vivientes que los acompañan, del mismo modo que una orden suya lo había hecho entrar (6,18-20). La orden de salida va acompañada de la reiteración de la "bendición" para los vivientes; lo que se decía en 1,23 de los animales acuáticos vale para todos. Por la bendición divina serán fecundos y se multiplicarán sobre la tierra. (Del hombre se hablará luego.)

En las tradiciones yahvistas la salida del arca queda supuesta entre los vv. 13b y 20, gracias al pasaje de P en el texto final. Una vez fuera del arca, Noé ofrece a Yahvé un holocausto de animales y aves puros (v. 20); es la razón por la que se le había ordenado que tomase varias parejas de animales puros (7,1-2). En la tradición sacerdotal (P) tal cosa sería impensable: los sacrificios legítimos comienzan por orden de Yahvé en la época de Moisés. El efecto del holocausto (v. 21) se des-

cribe en términos antropomórficos comparables a la escena de los dioses ante la ofrenda de Ut-Napishtim en la *Epopeya de Gilgamesh*; la tradición cultual de Israel utiliza expresiones similares (Ex 29,18.25; Lv 1,9.13; Nm 28,1). La promesa de Yahvé parece la respuesta al holocausto. El compromiso de no volver a maldecir al suelo por causa del hombre no es la abolición de la maldición del paraíso (3,17); la maldición que no se repetirá es la destrucción por el diluvio, como en 9,8-17. Por eso se puede esperar (v. 22) que la sucesión regular del día y de la noche o de las estaciones, sucesión en que se desarrolla la vida del hombre, no vuelva a sufrir ningún cambio catastrófico. La razón para castigar en forma ejemplar es la inclinación del hombre al mal desde su niñez. Yahvé ha intentado cambiar los caminos del hombre por el castigo; los escasos resultados de la pedagogía del castigo lo hacen cambiar de táctica. Respecto a la expresión "corazón", se trata del interior del hombre (como el exterior es "carne"). Es la sede de las facultades y de la personalidad; de allí nacen pensamientos y sentimientos, palabras, decisiones y acciones. Sólo Dios lo conoce a fondo, sin el rebozo de las apariencias (1 S 16,7; Sal 17,3; 44,22; Jr 11,20). El corazón es centro de la conciencia y de la vida moral (Sal 51,12.19; Jr 4,4; 31,31-34). En su corazón el hombre busca a Dios (Dt 4,29; Sal 105,3; 119,2.10); le escucha (1 R 3,9; Os 2,16; Si 3,29); le ama (Dt 6,5). El corazón sencillo, recto y puro es el no dividido por la reserva, la segunda intención o la hipocresía en relación con Dios o con el hombre (Ef 1,18). ¿Cuál será la nueva pedagogía? La elección y la promesa como inicio de la historia de la salvación (12,1-3).

7. El orden nuevo del mundo (9,1-17)

**9 [1]Dios bendijo a Noé y a sus hijos, y les dijo: "Sed fecundos, mul-
tiplicaos y llenad la tierra. [2]Infundiréis temor y miedo a todos los
animales de la tierra*, y a todas las aves del cielo, y a todo lo que
repta por el suelo, y a todos los peces del mar; quedan a vuestra dis-
posición. [3]Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento:
todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. [4]Sólo dejaréis de
comer la carne con su alma, es decir, con su sangre*, [5]y yo os pro-
meto reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y
al hombre: a todos y a cada uno reclamaré el alma humana*.**

6 Quien vertiere sangre de hombre,
por otro hombre su sangre será vertida,
porque a imagen de Dios
hizo Él al hombre.
7 Vosotros, pues, sed fecundos y multiplicaos; extendeos por la
tierra y dominad* en ella.
8 Dijo Dios a Noé y a sus hijos: 9 "He pensado establecer mi alian-
za con vosotros y con vuestra futura descendencia, 10 y con todo ser
vivo que os acompaña: las aves, los ganados y todas las alimañas
que hay con vosotros, con todo lo que ha salido del arca, todos los
animales de la tierra. 11 Establezco mi alianza con vosotros, y no vol-
verá nunca más a ser aniquilada la vida por las aguas del diluvio,
ni habrá más diluvio para destruir la tierra".
12 Dijo Dios: "Esta es la señal de la alianza que para las genera-
ciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y todo ser vivo que os
acompaña: 13 Pongo mi arco en las nubes, que servirá de señal de la
alianza entre yo y la tierra. 14 Cuando yo anuble de nubes la tierra,
entonces se verá el arco en las nubes, 15 y yo me acordaré de la alian-
za que media entre yo y vosotros y todo ser vivo, y no habrá más
aguas diluviales para exterminar la vida. 16 Pues en cuanto esté el
arco en las nubes, yo lo veré para recordar la alianza perpetua
entre Dios y todo ser vivo, toda la vida que existe sobre la tierra".
17 Y dijo Dios a Noé: "Ésta es la señal de la alianza que he esta-
blecido entre yo y toda la vida que existe sobre la tierra".

V. 2 G añade aquí: «y a todos los ganados».

V. 4 «es decir, con su sangre» puede ser una glosa.

V. 5 Pasaje de difícil traducción; lit. «y yo reclamaré vuestra sangre por vuestra vida: a todo viviente la reclamaré; de la mano del hombre, de la mano del varón, su hermano, reclamaré la sangre del hombre».

V. 7 La traducción supone un cambio basado en 1,28, ya que el texto hebreo repite la idea de la multiplicación.

La parte final del relato es sacerdotal y se divide en dos secciones: vv. 1-7 y 8-17. Al salir del arca, Noé y sus hijos reciben la bendición de Dios. El contenido de la bendición no es nuevo; como en 1,28, se trata de la capacidad de ser fecundos y de multiplicarse; así, a través de los salvados del diluvio se repoblará la tierra (vv. 1.7). Forma parte de la bendición divina el dominio sobre los demás vivientes (vv. 2-3).

La idea no es nueva, pero sí lo es infundir terror y miedo, porque el hombre podrá disponer de los demás vivientes para su propia alimentación, a diferencia de lo que señalaba 1,29. En la situación actual, reina la guerra entre el hombre y los otros vivientes; estamos lejos de la vuelta al paraíso anunciada para el final (Is 11,6-9). La única limitación consiste en abstenerse de la sangre de los animales (vv. 4-6); no hay limitación alguna, como ocurre con los "animales impuros" que no se deben comer (Lv 11). Si la sangre es el alma, pertenece a Dios y sólo a él (Lv 1,5). Dios asegura que, si se respeta su prohibición, él reclamará su sangre a los vivientes que la hubieren derramado, lo vengará de ellos, porque sólo el hombre ha sido creado a su propia imagen (1,26s; 5,1). La sangre derramada es un clamor que se eleva y que él escucha (4,10), aunque no haya sido derramada por otro hombre. Podrá ocurrir, no obstante, como una delegación: más tarde los poderes legítimos (del estado) o los "vengadores de la sangre" intervendrán (Nm 35,19) en contra del hombre que disponga de la vida de su hermano.

La alianza con Noé, prometida en 6,18, se extiende a toda la creación (vv. 9-11). No es un pacto bilateral, a diferencia de la concluida con Abrahán, a quien se exige la circuncisión (Gn 17), o con todo el pueblo en el Sinaí, cuando pone como condición la obediencia a sus mandamientos (Ex 19,5; 24,3-8); no tiene la contrapartida de un compromiso similar por parte de los hombres o los demás vivientes. Es sólo una promesa solemne de Dios; sólo él se compromete. Su objetivo es preciso: Dios promete que no habrá otro diluvio, que no exterminará de nuevo la vida del hombre o de los vivientes mediante las aguas torrenciales. Signo de su compromiso, estable y perpetuo, será su "arco" en las nubes, el arcoiris (vv. 12-17); será el recordatorio, la señal, de su compromiso. No habrá otro diluvio universal sobre la tierra. La expresión «toda la vida que existe sobre la tierra» (vv. 16s) equivale a "todo viviente que existe sobre la tierra".

CAPÍTULO 4

DESDE EL DILUVIO HASTA ABRAHÁN

1. NOÉ Y SUS HIJOS (9,18-29)

18Los hijos de Noé que salieron del arca eran Sem, Cam y Jafet.
Cam es el padre de Canaán. 19Estos tres fueron los hijos de Noé, y
a partir de ellos se pobló toda la tierra.

20Noé se dedicó a la labranza y plantó una viña. 21Bebió del vino,
se embriagó y quedó desnudo en medio de su tienda. 22Vio Cam,
padre de Canaán, la desnudez de su padre* y avisó a sus dos her-
manos afuera. 23Entonces Sem y Jafet tomaron el manto, se lo
echaron al hombro los dos, y andando hacia atrás, cubrieron la
desnudez de su padre, sin verla. 24Cuando despertó Noé de su
embriaguez y supo lo que había hecho con él su hijo menor, 25dijo:

“¡Maldito sea Canaán!
¡Siervo de siervos
sea para sus hermanos!”
26Y después dijo:
“¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem,
y sea Canaán esclavo suyo!
27¡Haga Dios dilatado a Jafet:
habite en las tiendas de Sem,
y sea Canaán esclavo suyo!”.

28Vivió Noé después del diluvio trescientos cincuenta años. 29El
total de los días de Noé fue de novecientos cincuenta años, y murió.

V. 22 G añade «y salió».

Conjunto formado por dos noticias genealógicas (vv. 18-19 y 28-29) y un breve relato (vv. 20-27). El nombre de los hijos de Noé nos es conocido. En los vv. 18-19 lo nuevo es señalar la relación entre Cam y Canaán y afirmar que la tierra se repobló a partir de los hijos de Noé. En ello hay continuidad con el v. 1. La tierra se repuebla después del diluvio a partir de los que escapan a la catástrofe. La idea es común en los relatos del diluvio, sobre todo mesopotámicos: dispersarse y repoblar la tierra es su corolario. Que Canaán sea descendiente de Cam anticipa la tabla de las naciones (10,6) y explica que en los vv. 25-27 se maldiga a Canaán. La idea es importante por el breve relato siguiente, que señala una tara de los cananeos.

Noé cultiva la viña y descubre el vino (vv. 20-21). Ser el primero en un campo es noticia similar a las del cap. 4 (vv. 2b.22-24.26). El descubrimiento de Noé se extiende a los efectos del vino: se embriaga y queda desnudo en el interior de su tienda. Cam descubre lo sucedido a su padre. Si fue fortuito, no lo es que, en forma irreverente, comente el suceso a sus hermanos. Ellos se apresuran a cubrir la desnudez de su padre, sin verla (vv. 22-23), como exigirá Lv 18,7. Noé, al despertarse, se entera de lo ocurrido (v. 24). Importa el hecho, no el cómo. Por reacción maldice a Canaán y bendice a Sem y Cam (vv. 25-27).

La bendición, como en el caso de los patriarcas (Gn 27 y 49), y la maldición son palabra eficaz. La maldición, no de Cam, sino de Canaán (v. 25), significa servidumbre; convierte a Canaán en esclavo de sus hermanos. Alguna situación posterior de expansión de la descendencia de Jafet a expensas de los cananeos, sin excluir a Sem, si habita sus tiendas (v. 27), estaría en el transfondo del texto bíblico. Se ha pensado que la situación histórica que dio pie al relato fue la del reinado de Saúl y de los comienzos del reinado de David, cuando israelitas, descendientes de Sem, y filisteos, supuestos descendientes de Jafet, dominaban Canaán; entonces los filisteos incluso habían invadido una parte de Israel. Pero en 10,14 los filisteos son descendientes de Cam. En la bendición de Jafet vieron algunos Padres de la Iglesia el misterioso anuncio de la conversión de los paganos: el don de la salvación en Cristo, que vive la primera comunidad surgida de los hebreos, es paulatinamente aceptado por los gentiles.

La sujeción de Canaán se reitera en lo dicho a propósito de sus hermanos. Para Sem la bendición queda implícita; en el v. 26 Noé bendice a Yahvé, Dios de Sem. La expresión hasta parece incorrecta:

Canaán será siervo de Sem, no de Yahvé. Es importante lo que sí dice el texto: Sem, en particular el pueblo de la antigua alianza, es heredero de quien (o quienes), desde antes del diluvio, reconoció (o reconocieron) a Yahvé, al verdadero Dios (4,26). El dicho sobre Jafet establece una correspondencia entre Jafet (*Yafet*) y "dilate". Extenderse hasta habitar en las tiendas de Sem parece relacionarse con algún hecho, no forzosamente el de los filisteos (y otros "pueblos del mar") establecidos en el s. XII a.C. en territorio cananeo. Llama la atención la forma positiva de hablar del texto. De tratarse de los filisteos, el subyugar parte de Israel en tiempo de Saúl (sólo David los vence y limita su expansionismo, 2 S 5,17-25) debió dar algún tinte negativo a la expresión.

2. La tierra se repuebla (10,1-32)

10 **[1]Ésta es la descendencia de los hijos de Noé, Sem, Cam y**
Jafet, a quienes les nacieron hijos después del diluvio.
[2]Hijos de Jafet: Gómer, Magog, los medos, Yaván, Tubal, Mésec*
y Tirás. [3]Hijos de Gómer: Asquenaz, Rifat, Togarmá. [4]Hijos de
Yaván: Elisá, Tarsis, los queteos y los rodenses. [5]A partir de ellos se
poblaron las islas de las naciones.
Éstos fueron los hijos de Jafet* por sus territorios y lenguas, por
sus linajes y naciones respectivas.
[6]Hijos de Cam: Cus, Misráin, Put y Canaán. [7]Hijos de Cus: Sebá,
Javilá, Sabtá, Ramá y Sabtecá. Hijos de Ramá: Seba y Dedán.
[8]Cus engendró a Nemrod, que fue el primero que se hizo prepo-
tente en la tierra. [9]Fue un bravo cazador delante de Yahvé, por lo
cual se suele decir: "Bravo cazador delante de Yahvé, como
Nemrod". [10]Los comienzos de su reino fueron Babel, Érec y Acad,
ciudades todas ellas en tierra de Senaar. [11]De aquella tierra proce-
día Asur, que edificó Nínive, Rejobot Ir, Cálaj [12]y Resen, entre
Nínive y Cálaj (aquella es la Gran Ciudad*).
[13]Misráin engendró a los lidios, anamitas, lehabitas y nafruji-
tas, [14]a los de Patrós, de Casluj y de Caftor, de donde salieron los
filisteos.
[15]Canaán engendró a Sidón, su primogénito, y a Het, [16]al jebuseo,
al amorreo, al guirgaseo, [17]al jivita, al arquita, al sinita, [18]al arvadi-

**ta, al semarita y al jamanita. Más tarde se propagaron las estirpes
cananeas. [19]La frontera de los cananeos iba desde Sidón, en direc-
ción de Guerar, hasta Gaza; y en dirección de Sodoma, Admá y
Seboín, hasta Lesa*.**

**[20]Éstos fueron los hijos de Cam, según sus linajes y lenguas, por
sus territorios y naciones respectivas.**

**[21]También le nacieron hijos a Sem, padre de todos los hijos de
Héber y hermano mayor de Jafet.**

**[22]Hijos de Sem: Elam, Asur, Arfacsad, Lud y Aram. [23]Hijos de
Aram: Us, Jul, Guéter y Mas*.**

**[24]Arfacsad engendró a* Sélaj, y Sélaj engendró a Héber. [25]A
Héber le nacieron dos hijos: el nombre de uno fue Péleg, porque en
sus días fue dividida la tierra. Su hermano se llamaba Yoctán.
[26]Yoctán engendró a Almodad, a Selef, a Jasarmávet, a Yéraj, [27]a
Hadorán, a Uzal*, a Diclá, [28]a Obal*, a Abimael, a Sebá, [29]a Ofir, a
Javilá y a Yobab. Todos fueron hijos de Yoctán. [30]Su asiento se
extendió desde Mesá, en dirección a Sefar, al monte del oriente.**

**[31]Éstos fueron los hijos de Sem, según sus linajes y lenguas, por
sus territorios y naciones respectivas.**

**[32]Hasta aquí los linajes de los hijos de Noé, según su origen y sus
naciones. Y a partir de ellos se dispersaron los pueblos por la tie-
rra después del diluvio.**

V. 2 Variante (manuscritos de Sam. y G): «Mósoc».

V. 5 Palabras restituidas según vv. 20 y 31.

V. 12 El paréntesis parece una glosa; si cabe la duda de saber a qué se refiere, Jon 1,2; 3,2-3 aplica la expresión hebrea a Nínive. Allí NBJ traduce por «metrópoli».

V. 19 La especificación de límites es muy distinta en Sam.: «desde el río de Egipto hasta el río Eufrates, el Gran Río, y hasta el mar posterior».

V. 23 «Masá» según Sam.

V. 24 G añade: «a Cainán, y Cainán engendró a».

V. 27 En G «Aicel».

V. 28 «Ibal» en Sam. Ver 1 Cro 1,22.

La llamada “tabla de las naciones” (ver 1 Cro 1,5-23) enumera los descendientes de los hijos de Noé. Pero esos descendientes, nacidos después del diluvio (v. 1), no importan como noticia genealógica: son los antepasados de pueblos conocidos. La mayor parte provendría de la tradición sacerdotal, pero parecen incluirse noticias más antiguas, yahvistas según NBJ, principalmente en los vv. 18s, 21 y 24-30. Esas

noticias breves son comparables a las que, para antes del diluvio, ofrecía el cap. 4. La forma final es un panorama del origen de los pueblos; resume el saber sobre los pueblos antiguos que tenían los judíos deportados a Babilonia.

Los pueblos que descienden de Jafet (vv. 2-5) se enumeran rápidamente; los datos sobre Cam (vv. 6-20) y Sem (vv. 21-32) son más abundantes; la rapidez con que se procede en vv. 2-5 se debe tal vez a una relación menos inmediata con el pueblo de la Biblia. La transición hacia lo colectivo es patente cuando un patronímico, como "medos", reemplaza a un nombre propio, pero lo mismo ocurre bajo las apariencias de un nombre propio; así Yaván (v. 2) es Grecia (los griegos), aunque hay casos en que la correlación entre el nombre y un pueblo preciso es difícil de establecer. La frase que resume la parte respectiva (vv. 5b, 20 y 31 [32 para el conjunto]) afirma que tales son "los hijos de Jafet (o Cam, Sem) por sus territorios y lenguas, por sus linajes y naciones respectivas". Es una imagen aproximada. NBJ señala lo esencial cuando afirma que «da una relación de pueblos, no tanto según sus afinidades étnicas como según sus relaciones históricas y geográficas». Así, los hijos de Jafet serían los pobladores de Media, de Asia Menor, de Grecia y de las islas del Mediterráneo; los hijos de Cam serían principalmente los pobladores de los países del sur, Egipto, Etiopía y Arabia, sin olvidar a los antiguos pobladores del país bíblico, los cananeos, cuyo territorio comprendería desde Sidón, al norte, hasta Filistea y la región del Mar Muerto (v. 19), al sur; los hijos de Sem, por último, serían principalmente los elamitas, asirios y arameos, sin olvidar a los antepasados del pueblo de la Biblia.

3. La torre de Babel (11,1-9)

11 [1]Todo el mundo *tenía un mismo lenguaje e idénticas pala-**
bras*. [2]Al desplazarse la humanidad desde oriente hallaron
una vega en el país de Senaar y allí se establecieron. [3]Entonces se
dijeron el uno al otro: "Vamos a fabricar ladrillos y a cocerlos al
fuego". Así el ladrillo les servía de piedra y el betún de argamasa.
[4]Después dijeron: "Vamos a edificarnos una ciudad y una torre con
la cúspide en el cielo, y hagámonos famosos, por si nos desperdi-
gamos por toda la superficie de la tierra".

5 Bajó Yahvé a ver la ciudad y la torre que *edificaban los huma-**
nos, 6 y pensó* Yahvé: "Todos son un solo pueblo con un mismo len-
guaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se
propongan les será imposible. 7 Bajemos, pues, y, una vez allí, con-
fundamos su lenguaje, de modo que no se entiendan entre sí". 8 Y
desde aquel punto los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tie-
rra, y dejaron de edificar la ciudad. 9 Por eso se la llamó Babel, por-
que allí embrolló Yahvé el lenguaje de todo el mundo, y desde allí
los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra.

V. 1 (a) En NBJ «era de».
(b) En G se añade «para todos».
V. 5 Parece mejor «edificaban» que «habían edificado» (así en NBJ) en razón del v. 8b.
V. 6 Lit. «y dijo».

Relato yahvista. La unidad está bien construida: una situación inicial, los hombres unidos y hablando una misma lengua, es seguida por la descripción de una acción de los humanos, el proyecto de construcción en tierra de Senaar (vv. 2-4). Yahvé decide entonces confundir su lenguaje para que no se entiendan, por lo que abandonan su proyecto (vv. 5-8). La conclusión constata la dispersión de los hombres y ofrece una etimología popular del nombre de Babel (Babilonia). A pesar de la unidad de fondo, se constata algún problema de coherencia. Posiblemente el relato surge de diferentes tradiciones: dispersión de los hombres después del diluvio, proyecto de construcción de una torre y/o de una ciudad; diversidad de lenguas entre los hombres. Pero de todo ello surge un relato bíblico con un mensaje definido.

La situación inicial y el presupuesto es que los descendientes de Noé estaban juntos y los unía una lengua común (v. 1). Se desplazan desde Oriente (v. 2), aunque no se indica la dirección. Un valle del país de Senaar atrae su atención. El nombre está relacionado con Mesopotamia: el v. 9 hablará de Babel; lo confirma el uso del nombre en otros pasajes (10,10; 14,1.9; Is 11,11; Za 5,11; Dn 1,2). Establecidos allí, surge un proyecto, aunque el doble discurso que se les atribuye (vv. 3-4) señala primero el medio, los ladrillos, y luego para qué van a servir. En lo primero, aunque refleje las condiciones de Mesopotamia, se revela cierta ironía: quieren construir algo extraordinario, pero con ladrillos, no con la solidez de la piedra; la soberbia humana no conoce límite. Hay desproporción entre el modo de construcción y la solidez esperada. En el proyecto de construcción habría dualidad, si se trata de "una

ciudad y una torre con la cúspide en el cielo". Y, si es comprensible que quisieran hacerse famosos, entrever su posible dispersión anticipa el castigo impuesto por Yahvé. La torre es un reflejo del ziggurat, torre de pisos en cuya cima se edificaba un templo, punto de contacto del hombre con los dioses.

Los hombres quieren ser famosos, pero, más importante, si la torre ha de llegar al cielo, quedaría abolida la distancia que separa al hombre de Dios; el proyecto es semejante al de 6,1-4. Antes de intervenir, Yahvé baja para ver el proyecto de los hombres (v. 5), como baja para verificar el pecado de Sodoma y Gomorra (18,21), o sobre el Sinaí para manifestarse a Moisés (Ex 19,18.20). Su evaluación de los resultados (v. 6) se traduce en la decisión de impedir el logro de lo que quieren, como si su empresa los llevara a un poder sin límites; su intervención devuelve el hombre la conciencia de sus límites. De allí nace la intención de confundir sus lenguas (v. 7): desaparecida la lengua común, ya no se entenderán y cesarán en su empeño. Si al proyecto responde la acción, de ésta se dice que consiste en la dispersión de los hombres (v. 8), no en la confusión de sus lenguas, aunque se constata que dejaron sin terminar la construcción de la ciudad. A lo hecho por Yahvé respondería el nombre (v. 9), pero hay allí una etimología popular, más relacionada con el sentido del relato que con la filología: Babel se explica mediante *balal*, "embrollar", "confundir", lo que está lejos de la etimología real: "casa de Dios", o "de los dioses" (*bab ilu*), es equivalente del Betel bíblico (Gn 28,17).

La confusión de lenguas y la dispersión, consecuencia del pecado de los hombres, cederán el paso a una nueva unidad: el día de Pentecostés todos los reunidos en Jerusalén escucharán en su propia lengua el anuncio de la salvación en Cristo (Hch 2,5-12). Y la meta será entonces la asamblea incontable ante el trono del Cordero, formada por gentes que provienen de todas las razas y pueblos, naciones y lenguas (Ap 7,9-10).

4. PATRIARCAS POSDILUVIANOS (11,10-26)

10Éstos son los descendientes de Sem:
Sem tenía cien años cuando engendró a Arfacsad, dos años des-
pués del diluvio. 11Vivió Sem, después de engendrar a Arfacsad, qui-
nientos años, y engendró hijos e hijas*.

12 Arfacsad _tenía_* treinta y cinco años* de edad cuando engendró
a Sélaj*. 13 Y vivió Arfacsad, después de engendrar a Sélaj, cuatro-
cientos tres años, y engendró hijos e hijas*.
14 _Tenía_ Sélaj treinta años cuando engendró a Héber. 15 Y vivió
Sélaj, después de engendrar a Héber, cuatrocientos tres años, y
engendró hijos e hijas.
16 _Tenía_ Héber treinta y cuatro años cuando engendró a Péleg. 17 Y
vivió Héber, después de engendrar a Péleg, cuatrocientos treinta
años, y engendró hijos e hijas.
18 _Tenía_ Péleg treinta años cuando engendró a Reu. 19 Y vivió Péleg,
después de engendrar a Reu, doscientos nueve años, y engendró
hijos e hijas.
20 _Tenía_ Reu treinta y dos años cuando engendró a Serug. 21 Y
vivió Reu, después de engendrar a Serug, doscientos siete años, y
engendró hijos e hijas.
22 _Tenía_ Serug treinta años cuando engendró a Najor. 23 Y vivió
Serug, después de engendrar a Najor, doscientos años, y engendró
hijos e hijas.
24 _Tenía_ Najor veintinueve años cuando engendró a Téraj. 25 Y
vivió Najor, después de engendrar a Téraj, ciento diecinueve años,
y engendró hijos e hijas.
26 _Tenía_ Téraj setenta años cuando engendró a Abrán, a Najor y
a Harán.

V. 11 Sam. añade aquí (lo mismo ocurrirá en los vv. 13, 15, 17, 19, 21, 23 y 25, naturalmente con diferentes cifras): «El total de los años de Sem fue de 600 años y murió». «Y murió» también se añade en G.

V. 12 (a) NBJ traduce por «tenía» en el cap. 5 y aquí en el v. 10, pero «era de» a partir del v. 12. Es mejor conservar siempre la misma expresión.

(b) En Sam. y G «ciento treinta y cinco». En todo lo que sigue (no anotamos cada caso) las cifras de Sam. y G, generalmente en forma coincidente, son diferentes de las del texto hebreo.

(c) En G «a Cainán».

V. 13 En G se añade: «y vivió Cainán ciento treinta años y engendró a Salá. Y vivió Cainán, después de haber engendrado a Salá, trescientos treinta años, engendró hijos e hijas, y murió». Habría una generación más.

El pasaje, cuyos datos repite 1 Cro 1,17-27, es, entre Noé y Abrahán, el equivalente sacerdotal de la lista genealógica del cap. 5. Además, de la misma fórmula introductoria (5,1 y 11,10), aunque traducida de

modo un tanto diferente en NBJ, los datos son similares y las generaciones son diez en ambos casos. Si, para la descendencia de Sem, hay una parte de repetición respecto al cap. 10, la atención se limita a la descendencia de Sem y se sigue la línea de la descendencia desde el hijo de Noé hasta Téraj, padre de Abrahán. La comparación con el cap. 5 muestra, además, que se simplifica: allí se nos ofrecían tres cifras, una determinada cantidad de años, para cada uno de los personajes de la lista; aquí sólo se indica la edad de cada uno al engendrar a su primogénito y el total de años vivido después. En las cifras se observa una disminución significativa de lo que cada uno habría vivido, aunque los totales no parezcan realistas. Lo que hacía presagiar 6,3, los 120 años como máximo (edad proverbial a la que muere Moisés, Dt 34,7), se convertirá en el ideal de larga vida en el judaísmo posterior; pero todavía no se verifica, como tampoco será el caso de Abrahán (25,7).

5. Descendencia de Téraj (11,27-32)

27 Éstos son los descendientes de Téraj:

Téraj engendró a Abrán, a Najor y Harán. Harán engendró a
Lot. 28 Harán murió en vida de su padre Téraj, en su país natal, Ur
de los caldeos. 29 Abrán y Najor se casaron. La mujer de Abrán se lla-
maba Saray, y la mujer de Najor, Milká, hija de Harán, el padre de
Milcá y Jiscá. 30 Saray era estéril, sin hijos.

31 Téraj tomó a su hijo Abrán, a su nieto Lot, el hijo de Harán, y a su nuera Saray, la mujer de su hijo Abrán, y salieron de Ur de los caldeos, para dirigirse a Canaán. Llegados a Jarán, se establecieron allí.

32 Téraj vivió doscientos cinco años*, y murió en Jarán.

V. 32 Sólo «ciento cuarenta y cinco años» en Sam, por lo que Abrahán sólo habría abandonado Jarán después de la muerte de su padre. Lo que permiten suponer el v. 26 y 12,4 sólo se afirma en Hch 7,4.

Los datos sobre los antepasados inmediatos y la familia de Abrahán son un complemento de la sección anterior. También intervendrían las tradiciones yahvistas y sacerdotales; si se atribuyen a P los vv. 27 y 31s, el resto contiene noticias comparables a las de los

caps. 4 y 10. Interesan los antepasados, llamados Abrán y Saray hasta 17,5.15. La noticia sobre la esterilidad de Sara (v. 30) anticipa la problemática del ciclo de Abrahán.

Los antepasados serían originarios de Ur "de los caldeos" (v. 28). El determinativo (ver 15,7) los relaciona con la importante metrópoli sumeria, pero el nombre compuesto es indicio de una situación posterior a la destrucción de Ur a comienzos del segundo milenio: los caldeos, *kaldu*, pertenecen a la época neo-babilónica; el dato pudo añadirse para permitir situarse mucho después, cuando Ur había desaparecido y los caldeos habitaban el sur de Mesopotamia. Ur ya había pasado a la historia (sólo la redescubre la arqueología moderna). Que se conservara el nombre sería indicio de una tradición antigua, no de una invención tardía: la ciudad fue un centro importante a comienzos del segundo milenio y hasta guardaba relaciones religiosas y comerciales con Jarán. Téraj habría emigrado de Ur a Jarán, aunque se proponía proseguir a Canaán. Si decide quedarse en Jarán, sólo Abrán emigrará a Canaán por orden de Yahvé (12,1.4). En Jarán quedará la parentela de Abrán; a esa región irán el servidor de Abrahán en busca una esposa para Isaac (Gn 24) y Jacob al huir de Esaú (Gn 29,1-12).

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

BOADT, L., "Génesis" en W. R. Farmer (Ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella (1999) 319-364.

CROATTO, J. S., *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4: 1-12: 9*, Buenos Aires 1997.

DAVIES, P. R. y CLINES, D. J. A., *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*, Sheffield 1998.

GÓMEZ-ACEBO, I. (Ed.), *Relectura del Génesis en clave de mujer*, Bilbao 1997.

IBÁÑEZ, A, *Para comprender el libro del Génesis*, Estella 1999.

MALY, E., "Génesis" en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (Eds.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. I, Madrid (1971) 59-156.

RAVASI, G., *El libro del Génesis*, 2 vols., Barcelona 1992-1994.

SEEBASS, H., *Genesis*, 4 vols., Neukirchen-Vluyn, 1996-2000.

VOGELS, W., *Abrahán y su leyenda (Génesis 12, 1-25, 11)*, Bilbao 1997.

VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Salamanca 1988.

WENHAM, G. J., *Genesis*, 2 vols., Waco (TX) 1987-1994.

WESTERMANN, C., *Genesis,* 3 vols., Neukirchen-Vluyn, 1974-1982.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

Consejo asesor:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*
1B. Génesis 12-50, *por José Loza*
2. Éxodo, *por Félix García López*
3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*
4. Números, *por Francisco Varo*
5. Deuteronomio, *por Juan Luis de León Azcárate*
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*
13B. Salmos 42-72, *por Ángel Aparicio*
13C. Salmos 73-106, *por Ángel Aparicio*
13D. Salmos 107-150, *por Ángel Aparicio*
15A. Job 1-28, *por Víctor Morla Asensio*
19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*
19B. Isaías 40-66, *por Francesc Ramis Darder*
22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*
24. Nahúm, Habacuc, Sofonías, *por Víctor Morla*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*
1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*
3A. Evangelio de Juan, *por Secundino Castro Sánchez*
5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*
6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*
8. Apocalipsis, *por Domingo Muñoz León*



La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, con la justificada pretensión de que ocupen el evidente espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

Los comentarios están estructurados de forma tripartita: se incluye el texto de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (por perícopas), de modo que el lector del comentario tenga directamente al alcance los párrafos comentados; al texto acompañan un aparato crítico, que recoge los problemas textuales más significativos y las posibles (y legítimas) variantes, y el comentario propiamente dicho.

Los comentaristas son conocidos especialistas de la lengua española y algunos expertos exegetas extranjeros.

Esta serie de comentarios incorpora el espíritu y el talante científico que siempre han caracterizado a las notas de la *Biblia de Jerusalén*.



